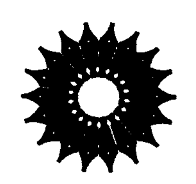


كتاب البحث عن أدلّة التكفير والتفسيق

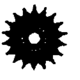
أبو القاسم البُستي

تحقيق و مقدمه

ويلفرد مادلونگ زابينه اشميتكه

مرکز نشر دانشگاهی
۱۱۲۶

کلام
۳



کتاب البحث عن أدلّة التكفير والتفسيق
تألیف ابوالقاسم البُستی
تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ، زابینه اشمیتکه
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۸۲
تعداد ۱۲۰۰
چاپ: محمدامین

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانهٔ ملّی جمهوری اسلامی ایران

بستی سجستانی، اسماعیل بن احمد، قرن ۴؟
[البحث عن ادله التکفیر و التفسیق]
کتاب البحث عن ادله التکفیر و التفسیق / ابوالقاسم البستی؛ تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ؛ زابینه اشمیتکه. ــ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
چهارده، ۱۵۷، XV ص.ــ (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۱۲۶. کلام؛ ۳)
ISBN 964-01-1126-0
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. لاتینی شده: Abul-Qasim al-Busti. kitab al-Bahth anadillat al-takfir wa'l-tafsiq...
عربی.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. تکفیر. ۲. الحاد. الف. مادلونگ، ویلفرد، ۱۹۳۰ Madelung, Wilferd محقق. ب. اشمیتکه، زابینه Schmidtke, sabine مقدمه‌نویس. ج. مرکز نشر دانشگاهی. د. عنوان.
BP۲۲۵/۳/ ک۵ب ۲۹۷/۴۶۴
کتابخانهٔ ملی ایران ۲۰۱۹۶ ـ ۸۲م

بسم‌الله الرحمن الرحیم

فهرست

مقدّمه

تعریف «کفر» و «فسق» ازجمله امور طبیعی بوده که مذاهب کلامی مختلف معمولاً در بیان عقاید و اعمال قابل قبول خود بدان همّت می‌گماردند. رویکرد معتزله به این مسئله براساس اصول پنجگانهٔ عقاید و به‌خصوص براساس عقیده به توحید و عدل الهی بوده است. اطلاع ما از کوششهای معتزلهٔ نخستین در نظام‌مند کردن عقیدهٔ معتزلی دراین خصوص اندک است. گفته‌اند ابوعلی جبایی (متوفی ۳۰۳) بنیانگذار مذهب کلامی بصره دو اثر در این‌باره یکی با عنوان اِکفار و تفسیق و دیگری با عنوان من یکفر ومن لایکفر تألیف کرده بوده که ظاهراً از بین رفته‌اند.[1] فرزند او ابوهاشم (متوفی ۳۲۱) مؤسّس مذهب بهشمیّه ظاهراً دربارهٔ این موضوع به جای اینکه رسالهٔ مستقلی بنویسد در یک یا چند اثر عمومی خود مطالبی بیان داشته است. قاضی عبدالجبّار (متوفی ۴۱۵) که در زمان خود رئیس بهشمیّه بوده عقاید این دو شیخ بصری را مرتباً در کتاب مبسوط خود المغني في ابواب التوحيد والعدل نقل می‌کند. فصل مرتبط با این موضوع در این کتاب «الکلام في الإکفار والتفسيق» است که در مجلداتی که براساس نسخهٔ یمن چاپ شده

---

۱. بنگرید به:
See D. Gimaret, «Matériaux pour une bibliographie des Ǧubbā'ī». *Journal Asiatique* 264 (1976), p. 282. no. 6, p. 290, no. 30.

نیامده، امّا نسخهٔ آن در مجموعه نسخه‌های خطّی فرکویچ در کتابخانهٔ ملّی روسیه در سن‌پطرزبورگ موجود است.[۲] عبدالجبّار در این فصل اصول عقیدهٔ مذهب بهشمیّه را در تشخیص کفر و فسق بیان می‌کند بی‌آنکه به کاربرد عملی آن بپردازد.

کتاب البحث عن أدلّة التکفیر و التفسیق که در اینجا منتشر می‌شود به دست یکی از شاگردان قاضی، ابوالقاسم بستی نگاشته شده و مواضعش مبتنی بر مواضع رسمی مذهب بهشمیّه است. در این کتاب کاربرد عملی مفاهیم شرح و تفصیل بیشتری داده شده است. برخلاف عبدالجبّار، نویسندهٔ این اثر سعی در تشریح صرف عقاید مذهب بهشمیّه نداشته بلکه نقادّانه به سنجش این عقاید پرداخته است. این معنی از عنوان کتاب نیز برمی‌آید؛ «بحث در نسبت کفر و فسق به کسی‌دادن». این عنوان یادآور اثر معروف و بحث‌انگیز شاگرد دیگر قاضی، ابوالحسین بصری است که در تصفّح الأدلّة به نقادّی ادلّهٔ متکلمان معتزلی در تبیین عقایدشان پرداخته است. چنانکه خواهیم دید، بستی با این اثر بصری آشنا بوده و از آن تقدیر کرده، گرچه نامی از نگارندهٔ آن نبرده است. بعید نیست حتی تشویق شده بوده که رویکرد و روش ابوالحسین را در موضوع تکفیر و تفسیق به کار بندد.

در ابتدای اثر نویسنده کسی را که کتاب برای او تحریر شده خطاب می‌کند و می‌گوید که از او خواسته که دربارهٔ عقاید «مجبره»، «مشبهه» و دیگر فرق بدعت‌گذار که بعضی نسبت «کفر» و «فسق» به آنها می‌دهند، بعضی آنها را ازجملهٔ مؤمنین می‌شمارند و برخی دیگر حکم دربارهٔ آنها را متوقف می‌دانند، نظر دهد. بستی قول می‌دهد که برای سائل ملاکهای قابل اعتمادی فراهم کند که صحیح را از فاسد تمیز دهد. در انتهای کتاب او تأکید می‌کند که مطالب کتاب صرفاً گزارشی از اقوال دیگران است و نه عقاید شخصی

---

۲. متن نسخه را که اکنون در قفسهٔ مجموعهٔ II فرکویچ، عربی ۱۰۵ نگاهداری می‌شود، ابتدا ا. یا.بوریسف (A.Ya.Borisov) گزارش کرد. «نسخه‌های خطی معتزلی در کتابخانهٔ ملی لنینگراد» (روسی). در:
Bibliografia Vostoka 8-9 (1935), pp. 89-91, item no. 9.
هَگّای بن شَمّای (Haggai Ben-Shammai) در مقالهٔ «یادداشتی دربارهٔ نسخه‌های قرائیان از نوشته‌های معتزله»، تشخیص داد که بخشی از المغنی است:
Bulletin of the School of Oriental and African Studies 37 (1974), p. 303.

او، بدین منظور که خواننده خود بتواند دربارهٔ آن حکم کند.[۳]

در بسیاری موارد کار بستی صرفاً تحلیل عقاید پیچیدهٔ دیگران است بی‌آنکه خود موضع خاصّی اتخاذ کند. به‌طورکلّی، پیداست که او به توقف حکم بیشتر متمایل است تا به عقیدهٔ مذهب بهشمیّه. در مرحلهٔ نخست آنچه برای او اهمیّت بیشتری دارد، جنبهٔ فقهی این احکام است و نه عقاید کلامیی که بر پایهٔ آن چنین احکامی صادر می‌شده است. او نیک می‌داند که تسرّی تکفیر به دلائل کلامی تاچه اندازه می‌تواند برای جامعهٔ اسلامی خطرناک باشد. عواقب شرعی کفر ارتداد، یعنی محرومیت از ارث و نکاح با مسلمانان، لزوم توبه در ملأعام و حتی اباحهٔ قتل است.[۴] متکلمان حکم تکفیر را بدون توجّه به این نتایج شرعی صادر می‌کنند. متکلمان معتزلی نه تنها متکلمان مذاهب کلامی دیگر بلکه حتی برخی از متفکران مذهب خود را نیز به کفر متهم کرده‌اند. در میان متکلمان بصری، پیروان ابوعبدالله صیمری (متوفی ۳۱۵) و ابن‌اخشید (متوفی ۳۲۶) به ابوهاشم جبایی و پیروان او نسبت کفر می‌دادند. حتی گفته‌اند که ابوهاشم و پدرش هریک دیگری را کافر می‌خواندند.[5] چنانکه بستی می‌گوید در مذهب بهشمیّه معتزلیان صاحب نامی چون نظّام، عبّاد، ابوخالد واسطی، ابواسحق بن عیّاش، ابوالقاسم بلخی به جهت جهل از برخی صفات باری متهم به کفر بوده‌اند یا می‌توانستند باشند. چنانکه بستی می‌گوید اگر ملاک چنین جهلی باشد، هیچ‌یک از شیوخ اسلام از اتهام کفر مستثنی نخواهند شد. زیرا هریک از ایشان اعتقاداتی داشته است که از نظر ما جهل محسوب می‌شود.[۶] نتیجتاً اتهام کفر در چنین شرایطی جایز نیست.

توجّه بستی به پیامدهای فقهی تکفیر در مخالفت او با نظر معتزله درخصوص تکفیر آشکار می‌شود. معتزله براین اعتقاد بودند که انواع کفر باید بر ایشان با دلیلی از جانب

---

۳. ص ۵۰-۱۴۹. ۴. ص ۲.

۵. بنگرید به:

J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3. Jahrhundert Hidschra,* IV, Berlin 1997, pp. 675ff, esp. 675; M. T. Heemskerk, *Suffering in Mu'tazilite Thought: 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice,* Leiden 2000, pp. 21-28.

۶. ص ۲۳.

خداوند روشن گردد تا احکام شرعی قابل اجرا باشد. به‌خلاف فسق که به نظر ایشان لازم نیست دلیل آن از جانب خداوند معلوم شده باشد. چرا که هیچ مصلحت دینی برای اجرای احکام شرع درمورد آن وجود ندارد. به‌نظر بستی چه بسا گناهانی باشد که نزد خداوند کفر است و به جزای کفر عقوبت شود امّا بر بشر ناشناخته باشد، زیرا که این عقوبتها افادهٔ هیچ مصلحت دینیی نمی‌کند. این بدان معنی است که تنها آن کفری که از جانب شرع تعریف شده لازم است که در مورد صاحب آن اجرای احکام شود. آنچه مطابق شرع کفر نیست باید آن را موافق ایمان دانست و آنچه شرع بر آن دلالتی نمی‌کند تنها توقف حکم برآن جایز است[7]. توقف حکم هم به معنای تعلیق اجرای احکام کفار بر صاحبان این‌گونه عقاید است.

در شرع کفر و فسق براساس نصّ قرآن قابل تعریف است و نیز براساس حدیث نبوی و به اجماع. این ادلّهٔ شرعی از نظر متکلمان معتزلی و نیز بستی حجیّت دارند. مشکل بر سر حجیّت‌داشتن قیاس است که معمولاً چهارمین دلیل از ادلّهٔ فقهی محسوب می‌شود. متکلمان ظاهراً در بسیاری از موارد اتهام به کفر و فسق را به قیاس مبتنی می‌کنند. برخلاف ایشان، بستی در غالب موارد این کار را جایز نمی‌داند. به نظر او «علتی» که در شرع و در قیاس شرعی مبنا قرار می‌گیرد نامعلوم است و گاه نمی‌توان از راه قیاس به اهمیت («عِظَم») امر خلاف شرع پی برد.

نویسنده تصدیق می‌کند که تشبیه صریح و نسبت بی‌عدالتی و ظلم و جور («تجویر» و «تظلیم») به خدا به اجماع دلیل کفر است. امّا او بسیار می‌کوشد تا استدلال کند که تعریف معتزله از تشبیه و تجویر، که خود او نیز بدان قائل است، تا زمانی‌که مورد قبول متکلمان مذاهب دیگر نباشد، نمی‌تواند دلیل کافی برای اتهام به کفر باشد. براین اساس او می‌گوید که جبریان بااینکه ادّعا می‌کنند خداوند شر را در عالم آفریده است و ازجمله مصادیق آن افعال شرّ انسان است که او آنها را جزا می‌دهد، امّا چون قول آنها متضمّن این نیست که شرّ در خداوند راه دارد، جایز نیست که به کفر متهم شوند.

بستی به‌علاوه دلیل دیگری، که معمولاً معتزله اقامه می‌کنند و بر پایهٔ آن جبریان را

---

۷. ص ۵ـ۴.

کافر می‌خوانند بی‌اساس می‌داند؛ اینکه جبریان با انکار فاعل مختاربودن انسان نمی‌توانند وجود خداوند را به عنوان خالق مختار اثبات کنند. برهان معمول درمیان معتزله برای اثبات وجود خدا که بهشمیه آن را اقامه می‌کردند برقیاس میان انسان در مقام فاعل مختار و خداوند بدان شأن که خالق موجب عالم است استوار بود. آنها استدلال می‌کردند که بدون چنین قیاسی وجود خداوند را نمی‌توان اثبات کرد. ضرورت به کارگیری این قیاس را در زمان حیات بستی ابوالحسین بصری مورد چالش قرار داده بود. در تصفحّ الادلّه وجود خالق مختار عالم باصرف ممکن‌الوجودبودن عالم قابل دریافت است. بستی بی‌آنکه از ابوالحسین بصری حرفی به میان آورد، این دلیل را ذکر می‌کند و با تأیید صحّت آن می‌گوید که این قول می‌تواند مورد استفادهٔ جبریان باشد بی‌آنکه به فاعل مختاربودن انسان قائل باشند.[8]

در فصل آخر کتاب، بستی به طور مبسوط بحث اختلافات نخستین دربارهٔ امامت را پیش می‌کشد. اینجاست که تمایلات زیدی او آشکار می‌شود. او معتقد است به اینکه محمّد (ص) در غدیر خم علی (ع) را به عنوان جانشین خود نصب کرد. همچنین او به عصمت علی (ع) و دو پسرش حسن و حسین قائل است و حجیّت اجماع اهل بیت پیامبر (ص). با این حال چنین تمایلاتی مانع از آن نیست که در خلال کتاب خود را معتزلی بخواند و از معتزلیان با عنوان «شیوخنا» یاد کند. همدلی با زیدیان در میان معتزلیان آن عصر قوّت داشته است، به‌خصوص در میان پیروان قاضی عبدالجبار.

اما مطابق تلقی کلی او، نیّت اولیّهٔ او در این فصل این است که صحابه و مسلمانان صدر اسلام مورد رحمت الهی‌اند. تا آنجا که ممکن است خلاف شرع مهمی چون عدم حمایت امام برحق بخشوده شود. به نظر بستی، اجماع حکم می‌کند که محاربه با امام برحق

---

۸. ص ۴۰ـ۳۹. برهان اثبات وجود خدای ابوالحسین بصری را ابن ملاحمی دوباره مطرح کرده است: *المعتمد في اصول‌الدين*، تصحیح م. مکدرموت و و. مادلونگ، لندن ۱۹۹۱، ص ۷۲ـ۱۶۷. پیروان متعصب مذهب بهشمیه برهان او را مردود شمردند و او را به کفر متهم کردند. چنین موضعی در ردّیه‌ای که متکلم یهودی قرائی یوسف البصیر، معاصر ابوالحسین و بستی بر برهان ابوالحسین نگاشت، انعکاس یافته است. نسخهٔ خطّی قطعهٔ بلندی از این ردّیه در مجموعه نسخه‌های خطّی فرکوییچ (عبری ـ عربی دورهٔ اوّل ۳۱۱۸) موجود است. ویلفرد مادلونگ و زابینه اشمیتکه مطالعه و تصحیح انتقادی این متن را در دست تهیّه دارند.

فسق است. او اذعان می‌کند که بسیاری از علمای معتزلی و بسیاری از زیدیان عدم حمایت و انکار امام و یا جهل نسبت به امام را فسق قلمداد می‌کنند، اما او این قول را ردّ می‌کند. او انجام وظایف امامت به وسیلهٔ ابوبکر، عمر و عثمان را بدین دلیل که علی (ع) به صورت فعّال امامت خود را اظهار نمی‌نکرده است، توجیه می‌کند.

او از خلفای راشدین در برابر برخی انتقادها از عملکردهاشان دفاع می‌کند؛ یا با توجیه این عملکردها و یا با تردید در صحّت اقوال و روایات منقول. به نظر او از آنجا که زید بن علی راهبری ابوبکر و عمر را ستوده و امام جعفر صادق از انتقادکردن از ابوبکر که از دو طرف نیای مادری او بوده، سر باز زده است، هیچ دلیلی نداریم که از آنها تبرّی بجوییم. امّا از آنجا که در میان خاندان پیامبر هیچ نوع اجماعی در «موالات» با آنها نیز وجود ندارد، بستی توقف حکم بر تبرّی یا موالات را توصیه می‌کند.

درخصوص صحابه‌ای که با علی (ع) نبرد کردند او می‌پذیرد که مرتکب فسق شدند. امّا او می‌گوید که عایشه قطعاً و زبیر به احتمال زیاد توبه کردند. دربارهٔ طلحه او چندان مطمئن نیست. او، مطابق قول عموم معتزله، با قطعیت می‌گوید که معاویه، عمرو بن عاص و ابوموسی اشعری هرگز از مخالفت و محاربه با امام برحقّ توبه نکردند و مستحق سبّ و تبری از جانب مسلمین‌اند.

نویسندهٔ کتاب البحث عن أدلّة التکفیر والتفسیق ابوالقاسم اسماعیل بن احمد الجیلی البستی (اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم) ظاهراً در بُست سجستان زاده شده است و احتمالاً بخشی از جوانی خود را در شرق گیلان گذرانده است، و در آنجا در درس فقه زیدی امام الناصرللحق (متوفی ۳۰۴) حاضر می‌شده است.[9] او از پیش از سال ۳۸۹

---

۹. س. م. استرن، «ابوالقاسم البستی و ردّیهٔ او بر اسماعیلیه»، در: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1961), p. 19. [reprinted in idem: *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem 1983].

برای ابوالقاسم بستی، نیز بنگرید به: ع. ر. کحّاله، *معجم المؤلّفین*، دمشق ۱۳۷۶ـ۸۱ق، ج ۲، ص ۲۷۹؛ اتان کلبرگ، *کتابخانهٔ ابن‌طاووس و احوال و آثار او*، ترجمهٔ سیّدعلی قرائی و رسول جعفریان، قم ۱۳۷۱ش، ص ۲۵۱، ش ۱۲۷ و. مادلونگ، «بستی، ابوالقاسم»، در: *دائرة‌المعارف ایرانیکا*، ج ۴، ص ۹ـ۳۸۸؛ F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-, vol. 1, p. 626.

شاگرد متکلم معتزلی، عبدالجبّار همدانی، رئیس آن زمان مذهب بهشمیّه و قاضی القضات ری، بوده است.[۱۰] گفته‌اند که در این سال (یعنی ۳۸۹) بستی به همراهی عبدالجبار به حج رفته است. در بازگشت آنها مدّتی در بغداد توقف کردند و بستی در آن‌جا در مباحثه‌ای کلامی با متکلم معروف اشعری ابوبکر باقلانی به جای استاد خود که این کار را در شأن خود نمی‌دانست شرکت کرد. عبدالجبّار که عنوان قاضی‌القضات داشت ممکن است که او را به عنوان قاضی منصوب کرده باشد. به‌هر صورت، ابن شهرآشوب از او با عنوان قاضی ابوالقاسم بستی یاد کرده است.[۱۱] میان ۴۰۳ و ۴۱۱ او از ری به آمل رفت. در این زمان در آمل میان سنّیان و زیدیان تنشهایی وجود داشته است. او با تحریک احساسات سنّیان به این ناآرامیها دامن زد؛ در سالروز غدیر خم او علی(ع) و ابوبکر را با هم مقایسه کرد و در این مقایسه او جانب حرمت ابوبکر را رعایت نکرد. پس از سه‌روز سیف دینوری، حاکم زیاری دوران منوچهر پسر قابوس او را از آمل تبعید کرد.[۱۲] بستی ظاهراً به ری بازگشت، چه در مراسم تشییع جنازهٔ عبدالجبّار در ۴۱۵ حاضر بود.[۱۳] براساس یک منبع متأخّر او در سال ۴۲۰ فوت کرد.[۱۴]

به نظر می‌رسد که بستی کتاب البحث را پس از فوت استاد خود در ۴۱۵ نگاشته است. زیرا که در آن از عبدالجبار با عبارت دعایی «رحمه‌الله» یاد شده است.[۱۵] به جز

---

۱۰. ابن مرتضی، طبقات المعتزله، تصحیح اس. دیوالد ـ ویلزر (S. Diwald-Wilzer)، ویسبادن ۱۹۶۱، ص۱۱۷؛ الحکیم الجوشمی، *شرح عیون المسائل*، در: *فصل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تصحیح ف. سیّد، تونس ۱۹۷۴، ص۶ـ۳۸۵. قطعه‌های مرتبط را حسن انصاری قمی نقل کرده است: «ابوالقاسم بستی و کتاب المراتب»، *کتاب ماه دین*، ۳۹ـ۳۸، ص۹ـ۳.

۱۱. ابن شهرآشوب، *معالم العلماء*، چاپ ا. اقبال، تهران ۱۳۵۳ش، ص۱۲۹.

۱۲. هشام‌الدّین علی المحلّی، *الحدائق الوردیّة فی ذکر أئمة الزیدیّة*، در:

W. Madelung, *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān*, Beirut 1987, pp. 289-290.

۱۳. احمد بن سعدالدین مسوری، *تحفة‌الأبرار*، نسخهٔ خطی وین، گِلَسِر ۱۲، و امبروزیانا ف ۲۷۸، این مطلب از ابویوسف عبدالسلام قزوینی نقل شده است.

۱۴. احمد بن عبدالله الجنداری، *تراجم الرجال المذکورة فی شرح الازهر*، چاپ شده در ابتدای متن *المنتقی المختار* اثر عبدالله بن مفتاح، قاهره ۴۱ـ۱۳۳۲/ ۲۳ـ۱۹۱۴، ص۷. نک. نیز انصاری قمی، «ابوالقاسم بستی».

۱۵. ص۳، ۳۴.

این اثر بستی ردّیه‌ای بر اسماعیلیه با عنوان کشف‌الأسرار الباطنیه و غوار مذهبهم نگاشته است که نسخهٔ خطّی بخشهایی از آن باقی مانده است.[16] این کتاب که در حدود سال ۴۰۰ نوشته شده، شامل نقل‌قولهای ارزشمندی از آثار اسماعیلی است که امروز از میان رفته است به‌خصوص از کتاب المحصول محمّد بن احمد نسفی. در کتاب البحث به کتاب دیگر خود کتاب الإمامة (ص ۱۲۷، ۱۲۹) یا کتاب‌المعتمد في الإمامة (ص۱۴۷) اشاره کرده است. قطعه‌ای از این کتاب را اخیراً حسن انصاری قمی یافته است.[17] از آنجا که بستی در این کتاب از عبارت دعایی «أدام الله عزّه» هنگام ذکر استاد خود عبدالجبّار استفاده کرده است، تاریخ نگارش این اثر باید پیش از مرگ قاضی عبدالجبّار در ۴۱۵ بوده باشد. بستی به علاوه اثری دربارهٔ فضایل علی (ع) و خاندان پیامبر (ص) پس از او تا زمان خود نگاشته است، با عنوان کتاب‌المراتب في مناقب امیرالمؤمنین و سیّدالوصیین علی بن ابی طالب[18] از کتاب الباهر که دربارهٔ آراء فقهی الناصرللحق است قطعه‌ای اخیراً در کتابخانه‌ای خصوصی در یمن یافت شده است.[19] نقل قولهایی از شرح بستی بر کتاب خود او در کلام، کتاب الموجز، نیز در حاشیهٔ نسخهٔ کتاب الإبانهٔ ابوجعفر الهوسمی مندرج است.[20]

نسخه‌های خطّی:

تصحیح کتاب البحث عن أدلّة التکفیر والتفسیق براساس دو نسخهٔ خطی شناخته‌شده از این اثر صورت گرفته است:

---

۱۶. نسخهٔ خطی آمبروزیانا گریفینی ۴۱. قطعات برجای مانده از این اثر را استرن مطالعه کرده است: «ابوالقاسم بستی و ردّیه بر اسماعیلیه»، ص۳۵ـ۱۴.

۱۷. ح. انصاری قمی، «نکته‌ها و یادداشتها (۳)»، *کتاب ماه دین* (اسفند ۱۳۸۰ـ فروردین ۱۳۸۱)، ص۴۸.

۱۸. این اثر را محمّدرضا انصاری قمی با عنوان *المراتب في فضائل علی بن ابی‌طالب*، تصحیح و چاپ کرده است: *میراث حدیث شیعه*، ج ۶، ویراستهٔ مهدی مهریزی و علی صدرایی خوئی، قم ۱۳۸۰ش، ص ۲۳۶ـ۱۰۵. این تصحیح بعداً به صورت مستقل با عنوان *کتاب المراتب في فضائل امیرالمؤمنین و سیّد الوصیین علی بن ابی طالب صلوات‌الله علیه* به چاپ رسید (قم ۱۳۸۱).

۱۹. ح. انصاری قمی: «نکته‌ها و یادداشتها (۳)»، ص۶۸.

۲۰. نسخهٔ خطی در تهران: مجلس ۲۳۵ خویی.

۱) مکتبة الجامع الکبیر، صنعا، علم‌الکلام ۲۳۹ (۴۲برگ) (=ص).[۲۱]
۲) لندبرگ ۴۳۷ (برلین اهلوردت ۱۰۲۸۰) برگ ۵۰ب، ۴۱ـ۳۳،[۲۲] و لندبرگ ۶۱۳ (لیدن OR ۲۹۷۳) (۴۹ برگ) (=ل).[۲۳]

نسخهٔ صنعا کامل است. این نسخه به خط نسخ و تقریباً بدون اعراب است و برگهای آن بین ۲۲ تا ۳۳ سطر دارد. نگارش این نسخه در چهارم ذی‌الحجّه ۷۲۳ به اتمام رسیده است.

نسخهٔ خطی لندبرگ دو قسمت دارد، لندبرگ ۴۳۷ و ۶۱۳. این نسخه به خط نسخ است در اندازهٔ ۲۷ در ۱۸ سانتی‌متر و در هر صفحه ۲۴ تا ۲۹ سطر دارد و کتابت آن در ذی‌الحجّة ۶۸۹ به اتمام رسیده است. این نکته را که این دو قطعه درواقع به یک نسخهٔ کتاب البحث تعلق دارد، اولین‌بار ویلفرد مادلونگ متذکّر شد. مطالعهٔ هردو قطعه به او چنین امکانی داد که دریابد لندبرگ ۶۱۳ و لندبرگ ۴۳۷، اصلاً متعلق به یک نسخه است.[۲۴] مقایسه با نسخهٔ کامل صنعا نشان می‌دهد که نسخهٔ لندبرگ هنوز یک‌برگ افتادگی دارد.[۲۵] جدول زیر کلیّات این دو نسخه را نشان می‌دهد:

---

۲۱. میکروفیلم نسخهٔ خطی در قاهره و مشهد موجود است. بنگرید به: *قائمه بالمخطوطات العربیة المصوّرة بالمیکروفیلم من الجمهوریّة العربیّة الیمنیّة*، قاهره ۱۳۸۷/ ۱۹۶۷، ص۶. (میکروفیلم شمارهٔ ۱۴۳)؛ م. وفادار مرادی، «فهرست الفبایی میکروفیلمهای تهیّه‌شده از کتابخانهٔ جامع صنعا»، *کتابداری و اطلاع‌رسانی: فصلنامهٔ کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی* س ۲، ش ۳ (۱۳۷۸)، ص۱۳۸.

22. W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften [=Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Einundzwanzigster Band]*, Berlin 1897, vol. 9, p. 589.

23. C. Landberg, *Catalogue de Manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medina et appartenant à la maison E. J. Brill*, Leiden 1883, p. 169; P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden 1957, p. 450.

۲۴. نک. و مادلونگ، «بستی، ابوالقاسم»، در: *دایرةالمعارف ایرانیکا*، ج۴، ص۳۸۹.

۲۵. لندبرگ ۴۳۷/۶۱۳ علاوه بر رسالهٔ بستی شامل آثار زیدی ذیل است: مؤلف نامعلوم، *کتاب الناسخ والمنسوخ* (لندبرگ ۴۳۷، برگ ۴۲، ۴۳ تا ۵۰)؛ احمد بن الحسین المؤیّد *کتاب اثبات نبوّة النبی* (لندبرگ ۴۳۷، برگ ۳۲ـ۲)؛ نک.

Ahlwardt, *Verzeichniss*, vol. 9, p. 588-590; idem, *Kurzes Verzeichniss der Landberg'schen*
←

نسخهٔ لندبرگ ۴۳۷/۶۱۳	نسخهٔ صنعا، علم‌الکلام ۲۳۹
لندبرگ ۴۳۷، ۵۰پ: ۱۳ تا ۲۲	ار (صفحهٔ عنوان) اپ: ۱ تا ۶
افتادگی (۱ برگ)	۱پ: ۶ تا ۲پ: ۱۸
لندبرگ ۶۱۳، ۳۷ر: ۱ تا ۳۷پ: ۲۵	۲پ: ۱۸ تا ۳پ: ۲۲
لندبرگ ۴۳۷، ۳۳ر: ۱ تا ۴۱پ: ۲۵	۳پ: ۲۲ تا ۱۳ر: ۵
لندبرگ ۶۱۳، ۱۸ر: ۱ تا ۳۶پ ۲۵	۱۳ر: ۵ تا ۳۰پ: ۹
لندبرگ ۶۱۳، ۳۸ر: ۱ تا ۴۹پ	۳۰پ: ۹ تا ۴۲ر: ۳
لندبرگ ۴۳۷، ۱ر: ۱ تا ۱پ: ۸	۴۲ر: ۳ تا ۴۲پ: ۷
لندبرگ ۴۳۷، ۱پ: ۸ تا ۱۱ (انجامه)	

هردو نسخه در بسیاری قطعات مخدوش است. داشتن اشتباهات پی‌درپی مشابه در دو نسخه ظاهراً گواه آن است که هردو از روی یک نسخه استنساخ شده‌اند که آن نیز تاحدودی مخدوش بوده است. این احتمال هست که تنها یک نسخه از این اثر که احتمالاً همان است که این دو از روی آن استنساخ شده از ناحیهٔ جنوبی دریای خزر به یمن رسیده باشد.

[ترجمهٔ رضا پورجوادی]

→

Sammlung arabischer Handschriften, Berlin 1885, p. 42.

این تنها جایی است که *کتاب اثبات نبوة النبی* ذکر شده است. لندبرگ ۶۱۳، برگ ۱۷ـ۱ نیز به *کتاب الناسخ والمنسوخ* تعلق دارد. امید می‌رود که بخشهای دیگری از این مجموعهٔ به‌هم ریخته روشن گردد.

كتاب البحث عن أدلّة التكفير والتفسيق
تصنيف الشيخ الإمام العالم الصدر أبي[1] القاسم البستي

بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم بك نستعين وعليك نتوكّل[2].

سألتَ أيّدك الله عن القول في المجبرة والمشبِّهة وعن سائر أهل الأهواء، فقلتَ أحدٌ مَن يكفرهم ويفسقهم، وأحد من يقطع بإسلامهم وينفي الكفر عنهم، وأحد من يتوقف في ذلك، فلا يقطع بواحد منهما. وأحببتَ أن تعرف طريق كل فريق منهم لتنظر في أقوى الطريق وتعرف الحكم فيهم. وأنا بعون الله وحسن توفيقه أجتهد في بلوغ مرادك وإيقافك على الطريقة في هذا الباب، وأذكر المعتمد وأتتبّع ما قيل فيه[3] ليتميز الصحيح من الفاسد، فلا يقع منك الإقدام على تكفير من لم يثبت كُفره، ولا يقع التوقّف في كفر من يلزم تكفيره. وأذكر طريق من يتوقف لتميّز بين ما يجب التوقف فيه وما لا يجب. وأسأل الناظر في كتابنا هذا الانحراف عن التعصّب والميل والهوى، وأن ينظر لدينه ويبتغي الاحتياط لنفسه، والله المسدِّد الموفّق في القول والعمل.

اعلم أن الكلام في هذا الباب لا ينكشف إلا بعد أن نعلم ما الكفر

---

[1] أبي: أبو، ل.
[2] بك ... نتوكّل: بك استعين وعليك أتوكّل، ل.
[3] من هنا سقطت ورقة من نسخة ل.

وما الفسق. فإذا علمنا ذلك يجب أن نعلم أنه هل يلزمنا معرفة كل كفر وكل فسق أم لا؟ فإذا بينا ذلك يلزمنا أن نعرف الخلال التي بها يَكْفُر من يكْفُر في الجملة والتفصيل. فإذا عرفنا ذلك يلزمنا أن نعرف الدليل الذي منه يستفاد التكفير والتفسيق. فإذا عُرفت هذه الفصول بُنيت المذاهب عليه، فما تقتضيه حُكم به من كُفْر أو فسْق أو توقُّف. ونحن نذكر هذه الفصول قبل استقراء المذاهب ليصح البناء عليها إن شاء الله تعالى.

فصل في ما الكفر وما الفسق

اعلم أن الكفر عبارة عند شيوخنا رحمهم الله عن القبيح الذي يعظم عقابه، ويتعلق به أحكام مخصوصة من جهة الشرع نحو قطع الموارثة والمناكحة ووجوب الاستتابة وإباحة القتل. وهذه الكلمة، وإن كانت مأخوذة من السَتْر والتغطية، فعُرْف الشرع قد انتقل إلى هذا المعنى، وإن كان في الناس من يزعم أنها في الشرع مجراة على ما كانت عليه في أصل اللغة من حيث أن المرتكب لما يسمّى كفراً قد ستر نعمة الله أو ستر بباطله الحق. وهذا بعيد عندنا لأن الإطلاق لا يقتضيه في الشريعة، ولأن أصل الستر والتغطية في الذنوب والنعم وفي أفعال العباد مجاز، وأن حقيقة ذلك في الأجسام، ومَن أظهر خَصلة من خصال الكفر استحق الاسم، وإن كان لم يكن هناك تغطية. والخوارج ربّما زعمت أن كل عَمْد كبيرة وكل كبيرة كفر، فتجعل الاسم اسماً لكل ذنب قارفه المرء على وجه استحق به العقاب. وقد يجري في كلام الزيدية والسادات من أئمتهم أن الفسق كفر للنعمة وأن الفاسق كافر النعمة، فيفصلون بين الكفر المُطلق وكفر النعمة كفصل مشايخنا بين الكفر والفسق. فمن سألك عن كفر قوم فمن سبيلك أن تقرر عليه المعنى، فإذا سأل الإيقاف على المعنى أجبتَه

بحسب ما عندك، فلا يقع كلامك من جانب وخلاف المخالف لك من جانب.

وأما الفسق فعبارة عن كل ذنب يُستحق به العقاب، وإن كان أصله الخروج. ويسمّى المُذْنِب فاسقاً لخروجه مِن ولاية الله إلى عداوته[١]، ومن كونه مستحقاً للثواب إلى كونه مستحقا للعقاب. وقد يتعلق بالفسق أحكام في الشريعة مِن ردّ الشهادة وخروجه عن أن يصلح للإمامة والقضاء وتتعلق البراءة به واللعن. وعند شيوخنا أن اسم الفسق في الشرع صار لهذا المعنى، وبالفسق يخرج من الإيمان كما يخرج بالكفر من الإيمان.

وأما الإيمان فقد اختلف الناس فيه، فمنهم من جعله اسماً للقول المجرَّد، ومنهم مَن جعله اسماً للمعرفة المجرَّدة، ومنهم من جعله اسماً للقول والمعرفة، ومنهم من جعله اسماً للقول والمعرفة[٢] والعمل. ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من جعل ذلك عبارة عن أداء الواجبات وترك المقبحات، ومنهم من جعله لأداء الواجبات والانصراف عن القبائح وفعل النوافل، وإلى هذا ذهب قاضي القضاة رحمه الله. وأما المؤمن فهو المستحق للثواب، ولا نجعله مشتقاً من الإيمان، وهو من أسماء الدين عند شيوخنا على ما بُين في الكتب، وهو من أسماء المدح والتعظيم إذا أطلقته، فإذا قلتَ: المؤمن بكذا، عاد إلى أصل الاشتقاق، وهو من التصديق. فإن قصدت به المدح كان مدحاً، وإن لم تقصد به إلا الخبر لم يكن مدحاً.

فمتى قلنا: إنه كافر نقصد به أن عقابه قد بلغ مبلغاً عظيماً. وقد نقصد به أن أحكامه أحكام الكافر في الشرع، كما نقول في الطفل في من لم يكمل عقله ولم يتحقق تكليفه إذا كان من أهل دار الكفر، وقد نطلق ذلك ونقصد الأمرَيْن معاً. وإذا قلنا: فاسق، فمعناه أنه مستحق

---

[١] عداوته: عدلوته، ص.
[٢] والمعرفة: وللمعرفة، ص.

للعقاب وأنه لا حكم لطاعته في باب الثواب. وإذا قلنا: مؤمن، نقصد به أنه من أهل الثواب، وإذا قلنا: نبي، نقصد به أن ثوابه قد عظم. وإذا عرفت المعنى والقصد صحّ أن نتكلم في هل هو ثابت، وكيف الحكم فيه؟

فصل في هل يجب أن نعلم كل كفر وكل فسق أم لا

اعلم أن المحكي عن شيوخنا رحمهم الله أن الكفر لا بدّ من أن يكون عليه دليل، والفسق لا يجب أن يكون عليه دليل، فإن عرَّفَنا الله تعالى ذلك عَرَفْنا، وإلا لم نعرف. وقالوا في الصغائر أنه لا يجب أن نعرف الصغيرة ويقبح تعريفها. وإنما أوجبوا كون الكفر معلوماً لأن عندهم أن الله تعالى قد تعبّدنا في الكافر بأحكام وعلق بالكافر أحكاماً، فلا بدّ من أن ينصب عليه دليلاً[1]. قالوا: وليس هاهنا حكمٌ واجبٌ يتعلق بالفسق، فما كان فسقاً لا يجب أن يُعرف. فإن تعلق به حكم أو كان الأصلح في الدين أن نَعْرِفه وجب على الله أن يُعَرِّفنا. وقالوا في الصغائر: إن تعريفها مع الشهوة الشديدة وما فيها من النفع يكون إغراء بها مع العلم بأنه لا مضرّة علينا في فعلها. والمُشكِل فيما يتعلق بمسألتنا في الكفر أن[2] لا يبعد عندي في الذنوب ما يكون عقابه عقاب الكفر ولا يكون في تعليق هذه الأحكام بمُرتكبه مصلحة، فلا يجب على الله أن يعرِّفنا كونه كفراً، إذ لا صلاح في الدين يتعلق[3] بمعرفته، وإذا لم يكن العقل مانعاً لم يمتنع أن يكون في الذنوب ما عقابه عقاب الكفر وإن لم نعلمه كفراً من حيث لم ينصب الله تعالى عليه دليلاً. وكما أن في المكلّفين من ينكتم[4] كفره ولا تتعلق به أحكام الكفار لأن الصلاح في الدين أن نجري هذه الأحكام على من

---

[1] دليلاً: دليل، ص.
[2] أن: إن، ص.
[3] يتعلق: + به، ص ل.
[4] ينكتم: يكتم، ص ل.

علمناه كافراً، لا على من هو كافر عند الله تعالى، كذلك لا يمتنع أن يكون في الذنوب ما هو كفر عند الله، فلا يلزمنا فيه إجراء أحكام الكُفّار، فلا يجب[١] على الله تعالى[٢] أن يعرّفناه.

وبعد، فالذي ثبت من طريق الشرع أن ما علمناه كفراً وعلمنا الفاعل مرتكباً له يلزمنا فيه هذه[٣] الأحكام، ولم يثبت بالشرع أنه يلزمنا أن نجري هذه الأحكام على كل كفر عند الله تعالى،[٤] وهو في بابه بمنزلة الفسق، وكما أن كل فاسق علمناه فاسقاً يلزمنا التبرؤ منه وحَسُنَ لعنه ولم يصلح للقضاء والإمامة، وجوّزنا في الذنوب أن يكون فسقاً وإن لم نعلمه نحن، فلا يلزمنا أن نحكم في مرتكبه بأحكام الفُسّاق، فكذلك لا يمتنع[٥] في الكفر مثله. وإذا صحت هذه الجملة لم يلزمنا القطع على أن ما لم نعلم كفراً فليس بكفر، كما لم يلزمنا مثل ذلك في الفسق. بل ما علمناه بالشرع أنه ليس بكفر حكمنا بأنه ليس بكفر، وما علمناه بالشرع أنه كفر قضينا به، وإن لم نعلم أنه كفر[٦] ولا علمنا أنه ليس بكفر يلزمنا التوقّف فيه. كما أنا[٧] إذا علمنا أنّ ذنوب الأنبياء ليست بفسق قطعنا به، فإذا علمنا في الزنا أنه فسق قطعنا به، وإذا لم نعلم في سرقة درهم واحد أنها منهما توقّفنا فيه.

وما يقال: إنه ليس هاهنا حكم يختص به الفسق وليس كذلك الكفر، غلط. وذلك أن كل ما علمناه فسقاً يتعلق به ما ذكرناه من الأحكام، وإن كانت هذه الأحكام قد تتعلق آحادها بما ليس بفسق. وهكذا نقول

---

[١] من هنا يستأنف نص نسخة ل.
[٢] تعالى: - ، ص.
[٣] هذه: - ، ص.
[٤] تعالى: - ، ص.
[٥] يمتنع: نمنع، ل.
[٦] كفر: + به، ل.
[٧] أنا: - ، ص.

نحن في الكفر: إنه لا كفر علمناه إلا ويتعلق به هذه الأحكام، وآحادها قد تتعلق بما ليس بكفر، ونجوّز أن يكون كفرٌ لا حكم له، كما جوّزنا أن يكون فسقٌ لا حكم له مما يتعلق بمصالحنا، فلا فصل بين الأمرَيْن.

فصل في ذكر خصال[1] الكفر

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله ربّما ذكروا أن جميع الكفر لا يخرج عن الجهل بالله أو التشبيه أو الخروج من التوحيد أو التجوير أو التظليم أو التكذيب. فمن اعتقد[2] قدَم العالَم ونفى الصانع أو أضاف الصنع إلى نجم أو طبع أو غير ذلك وسلَبه عن واحد مختار مخالف إنما يكفر بالجهل بالله. ومن خرج من التوحيد إلى التثنية أو التثليث كالثنوية والنصارى وعبدة الأوثان فلخروجهم من التوحيد كفروا. ومن وصف الله بالظلم والجور يكفر لكونه مظلّماً لله. ومن كذّب بالرسل أو كذّب بما أتى به الرسل فإنما يكفر لأنه مكذّب لله تعالى. فكل كفر من طريق القول والاعتقاد لا يخرج عن هذه الوجوه الخمسة، إمّا أن يكون جهلاً بالله وبصفاته، وإمّا أن يكون قولاً واعتقاداً لما يوجب الخروج عن التوحيد، وإمّا ان يكون قولاً واعتقاداً لما يوجب التشبيه، وإمّا ان يكون ذلك من باب التظليم والتجوير، وإمّا ان يكون ذلك من باب التكذيب. فالكفر في الملل والأديان والمذاهب لا يقع[3] إلا في هذه الخصال. فأما ما يقع لا من طريق التديّن والقول كالعبادة[4] للغير أو إظهار العبادة للغير أو شدّ الزُنّار أو لبس الغيار[5] أو الاستخفاف بالأنبياء صلوات الله عليهم وما شاكل ذلك فهو خارج عن ما نحن بصدده لأن غرضنا بيان ما هو كفر في الملل والمذاهب.

---

[1] خصال: احصال، ل.
[2] فمَن اعتقد: مكرر في ص.
[3] يقع: يكون + (حاشية) يقع، ل.
[4] كالعبادة: + (حاشية) خ كعبادة، ل.
[5] الغيار: + (حاشية) خ قيل أنه ثوب مصبوغ يلبسه اليهود، ص ل.

واعلم أنه يدخل في الجهل بالله مذهب الدهرية ومن قال بقِدَم العالم ونفى الصانع المختار وإن أثبت صانعاً للعالم موجباً لوجوده. ويدخل في الجهل مذهب[١] مَن نفى المُحْدِث وإن أثبت العالم بما فيه محدَثاً[٢]. ويدخل فيه قول من أثبت الصانع موجباً غير مختار ولا قادر ولا عالم، ومن أضاف العالم إلى الكواكب أو إلى[٣] العقل والنفس أو إلى الطبائع. ومن أثبت للعالم صانعاً يخالف العالم وزعم أنه غير قادر ولا عالم ولا حي وأضاف الفعل إليه على وجه [لا] يجوز منه أن يفعل وأن لا يفعل، فمذهبه داخل تحت هذه الجملة. ويدخل في هذه الجملة قول من أثبت الله تعالى على مائية لا تُعقل وقول من نفى بعض ما هو عليه من الصفات الذاتية، لأن كل ذلك جهل بما هو عليه واعتقاد لمعتقد بخلاف ما المعتقد عليه. فإن جعلنا الجهل بالله كفراً من حيث كان جهلاً به على كل وجه يلزم أن نحكم في هؤلاء أجمع أنهم كفار. وإن استثنينا من الطوائف طائفة وجعلنا أن اعتقاده ليس بكفر لم يكن الجهل به كفراً لأنه جهل به، وإنما يصير كفراً بخلّة أخرى أو بجهل على وصف وعلى شرط، ولا شكّ أن صبياً من الصبيان أو مجنوناً أو من ليس بكامل العقل إذا اعتقد نفي الصانع أو نفي صفاته تبخيتاً أو تقليداً، فإن اعتقاده هذا ليس بكفر إذ لا عقاب عليه أصلاً، ففائدة الكفر لا تحصل فيه وإن كان جهلاً بالله. فيجب أن يكون مجرّد الجهل بالله لا يعدّ كفراً وأن يكون الجهل به إذا كان كفراً فمن شرطه أن يجب على الجاهل معرفة الله تعالى بدلاً من جهله ويمكَن تحصيلها.

وقد علمنا أن من لم يعرف ما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم رحمه الله من كونه تعالى على صفة بها يخالف مخالفهُ ولأجل كونه عليها وجب أن

---

[١] مذهب: ساقط في ص.
[٢] محدَثا: محدث، ص ل.
[٣] أو الى: مكرر في ص.

يكون قادراً عالماً حياً موجوداً فيما لم يزل ولا يزال واعتقد أنه ليس القديم على صفة هذه أحكامها فقد اعتقد اعتقاد جهل متعلق بذات الله تعالى، فقد حصل جاهلاً بالله. فإن قلنا بتكفيره لزمَنا تكفير أكثر مَن وافقنا في التوحيد والعدل من الشيوخ، ومتى قلنا أهم قد عرفوا ذلك وإنما تعذر عليهم العبارة فقد علمنا أهم يحتجون لنفي كونه على هذه الحالة ويخبرون عن أنفسهم أهم غير معتقدين لكونه عليها وأهم يعتقدون أنه ليس عليها. وكلِ قول طابَقَ الجهل بالله على وجه كان كفراً، فإن ذلك القول كفر أيضاً كنفي الصانع وما شاكله، فكان يجب أن نكفرهم لإظهارهم عن أنفسهم ما هو كفر وجهل بالله تعالى. وبعد، فإنه يلزمنا على هذا أن نتوقف في الشيوخ رحمهم الله ونقول أن من لم يعتقد كون القديم على هذه الصفة التي لكونه عليها تثبت هذه الأحكام فقد كفر، فمتى شككنا في هل عرف ذلك أم لا يلزمنا أن نشكّ في كفره.

وكذلك القول في من نفى كونه مُدركاً للمُدرَكات لأنه قد اعتقد أنه ليس على صفة هو عليها.[1] ومتى قلنا أَن القوم قد أثبتوا لله تعالى معنى المدركات على أكمل ما يكون للواحد[2] منّا عند إدراكه وكمال عقله وارتفاع اللبْس، قيل لنا: إهم قد صرحوا بأن الصفة التي تحصل لنا من طريق الحاسة وهي الزائدة على كوننا علماء ليست لله تعالى لأن ذلك إنما يثبت فينا للإدراك، وأثبتوا الإدراك معنى في العين يوجب كون الواحد منّا مُدرِكاً، ونفوا عن الله تعالى المعنى والصفة، فقد حصل جهلهم جهلاً بالله ونقضوا الجملة بهذا التفصيل. والجهل بالشيء على جهة التفصيل يتعلق به، وإن كان في العلم به على سبيل الجملة خلاف في هل هو علم به أم لا.

وكذلك القول في من لم يثبت الله تعالى على حالة المريد والكاره[3]، وقد علمنا كونه عليها، فقد اعتقد فيه اعتقاد جهل، وقد لزمه العلم به

---

[1] أنه ليس على صفة هو عليها: انه على صفة ليس هو عليها، ص.
[2] للواحد: الواحد، ص ل.
[3] في من لم يثبت ... والكاره: من لم يثبت لله تعالى حالة على حالة المريد والكاره ص.

بدلاً منه وتمكّن من النظر الموجب للعلم. فإن قطعنا بكفر[١] هؤلاء فيجب مقالتنا في أكثر المعتزلة وأهل التوحيد، وإن قلنا أن هذا الجهل ليس هو جهل بالله، لزم أن نقول العلم الذي ينفيه ويضاده لا يكون علماً بالله[٢]، وهذا فاسد. وإن قلنا أن هذا النوع من الجهل بالله لا يكون كفراً وأن الكفر هو اعتقاد نفيه[٣] أو اعتقاد نفي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً لزم من هذا أن نقول [أن] الجهل بالله مع التمكّن من المعرفة ووجوبها لا يكون كفراً، وإنما الكفر منه جهل مخصوص.

فأما من أثبت الله على صفة ليس هو عليها نحو أصحاب المائية والمشبِّهة فهم أيضاً جهال بالله تعالى، وفيهم من يكفر وفيهم من لا يمكن القطع بكفره. وقد كان شيخنا أبو القاسم الواسطي رحمه الله يذهب إلى أن لله تعالى بكونه سميعاً بصيراً حالة زائدة على كونه حياً و لم يكن يصرفه إلى كونه عالماً ولا إلى كونه مدركاً، وهو اعتقاد جهل عند سائر مشايخنا. فليس هاهنا حدّ يحصر المذهب في باب الجهل بالله فنقول أن الجهل الذي هو من هذا القبيل كفر وما خرج منه لن يكون كفراً. فالواجب إذاً أن ننظر في جهل من جهل[٤] بنفسه ونتتبع[٥] حاله وما يدل على حكمه وهل هو من باب الكفر أو ليس منه. وهذا هو الذي[٦] تبيّن لي في هذا الموضع. وشيوخنا رحمهم الله يجرون الشكّ مجرى الجهل في باب الكفر، وهو منقسم كانقسام[٧] الجهل. فالواجب أن نسلك به مسلك الدليل وأن ننظر في كل شكّ ونثبت كونه كفراً بدليل يخصه إذا ليس هاهنا جملة دلت

---

[١] فان قطعنا بكفر: مكرر في ص.
[٢] بالله: ساقط في ص.
[٣] نفيه: نفي + (حاشية) نفيه، ل.
[٤] من جهل: - ، ل.
[٥] ونتتبع: ونتبع، ص ل.
[٦] هو الذي: الذي هو، ل.
[٧] كانقسام: + (حاشية) خ كانقسامه، ص ل.

الدلالة عليها تدخل التفاصيل فيها في باب الجهل والشكّ. وربّما يجري شيوخنا زوال المعرفة الواجبة مجرى الجهل والشكّ في باب الكفر ويجعلون انتفاء المعرفة الواجبة[١] جهةً في كون مَن وجبت عليه كافراً على أصلهم في استحقاق الذم. وربّما عبّروا عن زوال المعرفة وعن الشكّ بالجهل وقالوا: الجهل بالله كفر، ويقصدون به انتفاء المعرفة الواجبة، لا إثبات الجهل الذي هو ضدّ العلم. فمِن سبيلك إذا أردتَ أن تعرف الكفر مما ليس بكفر من هذه الجملة أن تفصّل وتعيّن، ثم تنظر في الدليل المتناول له وتحكم بموجب الدليل. ولا إشكال في الجهل الذي هو جهل بذات الصانع واعتقاد لنفيه أنه كفر عند مشايخنا، وهو الأصل الموطّد. وما عدا ذلك من الجهل بالصفات يجب أن يكون مردوداً إليه.

فأما الكلام في المشبِّهة فالأصل أن هذا اللفظ يستعمل في أصل اللغة في شيئَيْن يشتركان في ما به يتميز[٢] أحدهما من سائر الأشياء مما تتناوله الحواس نحو الصور والأشكال والهيئات. ولهذا يقال أن الإنسان يشبه الإنسان وأن البرّ يشبه البرّ ولا يشبه الشعير. وقد يستعمل ويُراد به الاشتراك في صفة، إلا أنه لا يكاد يستعمل ذلك إلا مقيداً، فنقول هذا يشبه هذا من وجه كيت وكيت.

وشيوخنا ربّما استعملوا هذا اللفظ في من وصف الله بصفة بعض الأجناس أو وصف بعض الأشياء بصفات ذاته أو بشيء منها. وربّما قالوا: التشبيه الذي هو كفر وباطل[٣] هو أن يصف الله بما يقتضي حدوثه أو حدوث معنى فيه أو حدوثه على وجه أو مشاركة غيره له في أخصّ ما له أو لذلك الغير من الصفات. فأما إجراء أوصاف عليه وعلى غيره

---

[١] الواجبة: - ، ص.
[٢] يتميز: تميز، ل.
[٣] وباطل: أو باطل، ل.

لحصولها لهما فليس بتشبيه نحو قولنا عالم وقادر وحي. فإذا عقلت الفائدة فالتشبيه الذي هو كفر يقع في هذا المعنى. ومن قال[١] أنه تعالى على صورة آدم عليه السلام وأنه جسمٌ من لحم ودم وأنه بشبر نفسه سبعة أشبار وأن له جوارحَ[٢] وأبعاضاً كالأجسام وأنه متحيز شاغل للمكان مستقرّ[٣] على العرش وأنه محل للحوادث[٤] ومختص بجهة من الجهات، أو قال أنه يتحرك أو يزول وجوّز عليه الإتيان والمجيء، فهو من المشبِّهة ومذهبه التشبيه.

فأما من أثبت القُدماء معه فأوجب مشاركة غيره له في هذه الصفة أو قال في غيره أنه عالم لذاته وقادر لذاته، فهل يكون من المشبِّهة أم لا؟ ربّما جرى في كلام شيوخنا رحمهم الله أنهم شبّهوا غير الله بالله و لم يشبّهوا الله بغيره، لأنهم أعْطوا صفة الله غير الله و لم يصفوا الله بصفة الغير. فإذا ثبت أن التشبيه كفر وثبت أن التشبيه ما ذكرناه لزم تكفير أرباب المذاهب لما[٥] ذكرناه.

فأما الكلام في الخروج من التوحيد فلا إشكال في أن الثنوية والنصارى كُفّار بخروجهم من التوحيد، وكذلك من عبد غير الله فقال أنه هو إله، نحو الأصنام والكواكب والنار[٦] والملائكة وغيرهم. وقال شيوخنا في من أثبت قديماً غير الله أنه خارج من التوحيد، و لم يفصلوا بين قول الملحدة في إثبات الزمان والمكان والهيولي وبين قول الصفاتية في العلم والقدرة والحياة. وقالوا: قد علمنا أن النصارى كفرت بالتثليث وإن لم تُثبت آلهة، فإذا قالوا: ثلاثة أقانيم جوهرٌ واحدٌ وإله واحدٌ، وأثبتوا ذات

---

[١] ومن قال: وقول من قال، ص؛ وقال، ل.
[٢] جوارحَ: جوارحا، ص ل.
[٣] مستقرّ: مستقرا، ل.
[٤] للحوادث: الحوادث، ص ل.
[٥] لما: بما، ص.
[٦] والنار: - ، ل.

الإله والكلمة وروح القدس، [فقد كفروا]، وأكثرهم قالوا بالصفة والموصوف. وكذلك الثنوية قد كفرت[١] وإن كان فيهم من أثبت الظلمة مواتاً. وكذلك الوثنية خرجت من التوحيد لإثباتها الأوثان آلهة وإن أثبتوا فيها العجز والجمادية وعلموا أنها لا تفعل شيئاً. واختلاف هذه المذاهب لم يؤثر في الخروج من التوحيد والدخول في التثنية لإثباتهم ثانياً[٢] لله تعالى في القدَم، فيجب أن يكون حكمهم حكم هؤلاء. وهذا النوع من[٣] الكلام ضرب من المقايسة، وسنتكلم في صحته وفساده من بعد إن شاء الله تعالى.

وأما التظليم والتجوير فلا إشكال في من وصف الله تعالى بأنه ظالم وجائر فقد كفر. وإنما الإشكال في من اعتقد أنه يفعل ما هو ظلم عندنا، فعند شيوخنا أن من أثبت الله فاعلاً للظلم فهو مظلّم له وإن زعم أن ذلك ليس بظلم منه. والمجبرة قد نسبت ظلم العباد إلى الله من حيث قالت أنه يخلقه الله تعالى، فأثبتته فاعلاً له في المعنى مع العلم بأنه ظلم في نفسه، وإن كان اعتقادها[٤] بأن الله تعالى فاعله جهلاً، وليس الله بفاعل له في الحقيقة. وأنه غير فاعل عندنا لا يمنع من التظليم، كما أن الرجل إذا قال: فلان قد ظلم، وإن لم يكن قد ظلم، لا يخرج من أن يكون مظلّماً له. وقولهم أنه ليس بظلم منه لا يؤثر عند شيوخنا لأنهم أضافوا ذلك إليه على أبلغ ما يجب أن يكون ظلماً منه، كما يكون ظلماً منا. فقولهم أن ذلك ليس بظلم منه لا يخرجهم من أن يكونوا مظلّمين له. وهذه الجملة إنما يمكن أن تثبت كفراً بأن تُبين أن هذا الوصف مثل الوصف له بأنه ظالم أو فوقه في

---

[١] كفرت: كفر، ص.
[٢] ثانيا: ثاني، ص ل.
[٣] النوع من: – ، ل.
[٤] اعتقادها: – ، ص.

باب الإثم والعقاب والتعظيم[1]، فإذا تم ذلك استقام. فأما إذا بُيّن[2] أن هذا الوصف مثل الوصف بأنه ظالم في اللغة، فهل يجب أن يكون كفراً؟ ففيه نظر، لأنه لا يمتنع أن يتفق القولان ويعظم أحدهما ولا يعظم الآخر، فموضع الكلام في هذه الجملة ما بينا. وما تقوله المجبرة من القول بأن الله تعالى يكلف ما لا يطاق فهو[3] عين العبث، ومن نسب إلى الله العبث فقد كفر. ولا[4] إشكال أن من قال أن الله عابث فهو كافر، وإنما الإشكال في ما علمنا نحن بالدليل أنه عبث وأضافه إلى الله وزعم أنه ليس بعابث وأنه حكمة، هل يكون كفراً أم لا؟ فموضع الخلاف هذا الموضع. فإن تم لنا أنه كفر وأنه بمنزلة الوصف له بأنه عابث استقام، وإلا لم يستقم.

ومن قولهم أن الله تعالى يعاقب على ترك الإيمان الذي ليس بمقدور وعلى كفر لا يقدر عليه، والقدرة عندهم موجبة له، وليس هذه جهة لاستحقاق العقوبة، والمعاقِب عليه يكون ظالماً كمن يعاقب على المباح والواجب، وهذا العقاب هو الضرر المحض من غير نفع ولا دفع ضرر ولا هو مستحق على هذا الوجه. فقد أضافوا الظلم إليه، وإن اعتقدوا أنه مستحق فليس بمستحق، بل هو ظلم[5] منه[6]. فموضع الخلاف في باب التكفير أن نبيّن أن اعتقادهم في العقاب المستحق أنه يستحق لوجه[7] ليس بوجه للاستحقاق[8] ووجه الاستحقاق سواه، ويقوم مقام أن يعتقد أنه يظلم ويفعل ما هو ظلم منه أم لا؟ فإن بيّنا ذلك استقام لنا، وإلا لم يتم.

---

[1] التعظيم: الاستحقاق ظ، ص.
[2] بيّن: ثبت، ص.
[3] فهو: وهو، ص ل.
[4] ولا: فلا، ل.
[5] بل هو ظلم: بظلم + (حاشية) أظنه بل هو ظلم، ل.
[6] منه: - ، ص.
[7] لوجه: الوجه، ل.
[8] بوجه للاستحقاق: وجه الاستحقاق، ل.

ومن قول المجبرة أن الله تعالى يعاقب على فعل نفسه، وأخْذُ[1] الغير بفعل النفس ظلم في الشاهد. وموضع الكلام في هل اعتقادها[2] أن العبد فاعل لما خلق الله وأن جهة الخلق ليس بجهة تكون ظلماً من فاعله وجهة الاكتساب هي الجهة التي تكون ظلماً من فاعله، إذا كان ظلماً وقبيحاً وجهة لاستحقاق العقاب، وإن كان كل ذلك جهلاً[3]، هل يؤثر في نقصان العقاب ويُخرج القول من أن يكون تظليماً صريحاً أم لا؟ فموضع الخلاف هذا الموضع. ومن قولهم أنه يُضل عن الدين ويصد عن السبيل ويريد من العبد أن يضل ويأمره بخلاف ما يريد ويخلق لنا ما يريد. وذلك نسبة[4] لله تعالى إلى العبث أو النقص أو الظلم لأن ذلك من صفات النقص في الشاهد، ومَن وصف الله تعالى بصفة نقص فقد كفر.

والكلام في هذا النوع في من اعتقد في صفة من صفات النقص أنه من صفات الكمال ثم وصف الله تعالى به، وعنده أنه لو كان من صفات النقص ما وصفه به، هل يقوم جرمه مقام من وصفه بتلك الصفة مع العلم بأنه من صفات النقص أم لا؟ ولا إشكال أن من صرح القول[5] بأن الله تعالى على بعض صفات النقص فهو كافر. فموضع الكلام إذاً ما قلناه. ومِن قولهم أن الله تعالى يؤلم أطفال المُشركين في النار خالدين مخلدين مع أبائهم وأمهاتهم، وذلك الألم[6] لا على جرم سلف ولا لجرّ منفعة ولا لدفع مضرّة، وهو غاية الظلم. وقالوا: إنه ليس بظلم منه لأنه لو فعل الله اللذة بدلاً منه كان يكون تفضلاً، فهذه شبهتهم. فالكلام في هل هذه الشبهة تخرجهم من أن يكونوا مظلِّمين لله أم لا؟ فأما من اعتقد منهم أنه لا يقبح

---

[1] وأخذ: وأخذه، ص ل.
[2] اعتقادها: الاعتقاد، ص؛ لاعتقادها، ل.
[3] جهلاً: جهل، ص ل.
[4] نسبة: نسب، ل.
[5] القول: – ، ص.
[6] الألم: – ، ص.

من الله شيء لصفته وهو كونه رباً وإلهاً، أو لصفة ترجع إلى الفعل الصادر من جهته وهو الإحداث والإنشاء والاختراع، فهل ذلك يؤثر في كونه مظلّماً أم لا؟ أحد ما يجب أن يبين. ومنهم من جوّز الكذب عليه وزعم أنه يحسن منه، فيجب أن يبيّن أن هذا التصريح كفر.

فهذه مذاهبهم في الجبر وما تعلق به. وقد بيّنا أن موضع الكلام والخلاف في ماذا يقع بين من يكفّرهم وبين من يأبى تكفيرهم. فأما تكفيرهم لأجل أنه يتعذر عليهم معرفة ما يجب أن يعرفوه لقولهم بالجبر نحو إثبات الصانع أو صفاته أو القول بأنه صادق أو زوال الثقة بالمعجزات والأدلة والنبوات والكتب، فموضع الخلاف في هذه المواضع أجمع أن نبيّن أن المأخوذ على المرء العلم الذي يقتضي سكون النفس دون التقليد، ثم نبيّن أنه لا فرق بين انتفاء العلم وبين الشكّ والجهل في ما يجب أن نعلم من هذه الأمور في باب العلم[1]. ثم نبيّن أن الجهل والشكّ كفر، فما هو مثله يجب أن يكون كفراً، والخلاف إنما يقع في هذه المواضع. هذا مع التسليم أن المعارف الواجبة تتعذر عليهم لقولهم بالجبر. فأما إذا وقع النزاع فيه وادعى الخصم أن المعرفة تتأتى مع القول بالجبر فالواجب أن نبيّن أنها متعذرة ليتم الكلام. فأما تكفيرهم من حيث يلزمهم الكفر على وجه لا سبيل لهم إلى التفصي[2] [منه] فإنه لا يكاد يتم لأن ما لا يلتزم وإن كان لازماً فليس بكفر. وجميع ما نذكر في كفر المجبرة لا يخرج عن ما قصدناه ونبهنا على[3] مواضع الخلاف فيه، وإنما ذكرنا ذلك ليكون موضع الخلاف[4] معلوماً. فإذا ذكرنا ما يدل على الكفر يعلم أنه تناول موضع الخلاف أم لا.

---

[1] في باب العلم: - ، ص.
[2] التفصى: التفصيل + (حاشية) التفصى خ، ص ل.
[3] على: عن، ل.
[4] الخلاف: + (حاشية) خ الكلام، ل.

فأما الكلام في التكذيب[1] فلا إشكال أن المكذِّب لله تعالى وللرسول كافر. فمن قال أن الله تعالى كاذب تعالى الله عن ذلك أو قال في بعض رسله أنه قد كذب في ما أدى عن الله فلا إشكال في كفره. ومن زعم أن الله أخبر عن شيء وهو لم يخبر عنه فليس بمكذِّب لله، وإنما هو كاذب عليه. ومن زعم أن الله تعالى أخبر عن شيء والمخبر بخلاف ذلك الخبر، أو كان الله تعالى قد أخبر عنه بخلاف ما ادعى عليه، فهل يكون مكذِّباً لله تعالى[2] أم لا؟ فالواجب أن ننظر فيه، فإن كان الخبر معلوماً، والقصد عن الرسول معلوم ضرورة، وهو قد اعتقد خلاف ذلك فهو مكذِّب. وإن كان عنده أن الله تعالى[3] ما أخبر إلا على الوجه الذي يدعيه وأن المخبر مؤات[4] له ولم يجوّز أن يكون المخبر بخلاف الخبر فهو غير مكذِّب. ولهذا من اعتقد أن الله لم يخبر عن وعيد الفساق على التأبيد وأنهم لا يدخلون النار إلا ويخرجون منها فليس بمكذِّب، وبمثل ذلك لو اعتقد في وعيد الكافر لكان مكذِّباً.

فأما من قال أنه لو كذب لحسن منه، لكنه لم يكذب، أو قال لا أعلم هل كذب أم لا، فإنه لا يكون مكذِّباً. فابْنِ مذاهب المخالفين في الإرجاء وغيره في الجبر والتشبيه على ما نبهنا عليه، ولا يكاد يفوتك المعنى إذا تتبعتَ ما ذكرناه.

فصل فيما يدل على الكفر

اعلم أن مقادير العقاب لا سبيل إلى معرفتها من جهة العقل، وقد بينا أن الكفر معناه أن العقاب يعظم فيما يسمى به. فالأصل فيه الكتاب أو

---

[1] التكذيب: + فلا اشكال في التكذيب، ص.
[2] تعالى: – ، ل.
[3] تعالى: – ، ل.
[4] مؤات: مواتي، ص.

الاضطرار إلى قصد الرسول أو ما يُعلم أنه تكلّم به، فيدل بظاهره على كون الذنب كفراً، وإجماع الأمة، هذا على أصل شيوخنا بالاتفاق. وأما من جعل إجماع العترة حجة فإنه يجوّز أن يعلم به على أصله. ومَن قطع على عصمة أمير المؤمنين يمكنه أن يعلم بقوله عظم الذنب إذا كان المعلوم من حاله أنه لو أخطأ فيه لكان الخطأ كبيراً[١]. فأما إذا جوّزنا أن يخطئ خطأ صغيراً فلا يمكن أن نستدل بقوله. ويفارق في ذلك قول الرسول[٢] عليه السلام لأن الرسول يؤدي عن الله تعالى فلا يجوز عليه الخطأ الصغير كما لا يجوز الكبير. فأما القياس والاعتبار فمنقسم، فمتى علمنا في ذنبَيْن [أن] أحدهما أعظم من الآخر وعلمنا أن الأصغر كُفر علمنا أن الأعظم منه كُفر أيضاً. وهذا نحو ما يقوله شيوخنا رحمهم الله[٣] في الجهل بالله تعالى أنه أعظم من الجهل بالنبوات، والجهل بالنبوات كُفر، فيجب أن يكون الجهل بالله كُفراً. وهذه الطريقة صحيحة، وغَرَضُنا بما ذكرناه التمثيل. وهكذا إذا عرفنا[٤] بدلالة سمعية في ذنبَيْن أنهما متساويان في العقاب وعلمنا أن أحدهما كُفر نعلم أن الآخر كفر.

فأما أن نعلم في ذنب أنه كفر أو فسق، ثم نعمد إلى ذنب آخر لا نعلم أنه مثله في العقاب ولا فوقه ونستنبط علته ونقيس عليه المجهول عقابه، فلا يصح. وذلك أن قبح الشيء علة في استحقاق العقاب عليه، والأصل في كل جزء من الفعل القبيح[٥] إذا كان قبحه لوجه واحد أن لا يستحق عليه الآخر إلا جزء من الذم والعقاب عند شيوخنا، فمتى تزايد العقاب فبتزايد وجوه القبح، وما به يعلم أنه قبيح لا يعلم به[٦] وجوه

---

[١] كبيراً: كفراً، ل.
[٢] الرسول: النبي، ص.
[٣] رحمهم الله: – ، ل.
[٤] عرفنا: عرفناه، ص.
[٥] القبيح: قبيح، ص ل.
[٦] يعلم به: يعلم + (حاشية) ظ ج، ص.

القبح، فلا يمتنع أن نعلم أنه قبيح وأنه مما يستحق به العقاب وأن العقاب يعظم ولا نعلم تفصيل ما له عظم، وإنما نعلم في الجملة أنه ما عظم إلا لوجه اقتضى العظم. ولا يمتنع أن يكون الصلاح في أن لا نعرف وجه العظم كما لا يمتنع أن يكون الصلاح في أن نعلم وجه العظم. وهو في بابه بمنزلة ما يرد السمع بقبحه أو وجوبه في أنا نعلم في الجملة أن هناك وجهاً له وجب أو وجهاً[١] له قبح، ثم ذلك الوجه يجوز أن يكون كونه داعياً إلى واجب أو صارفاً عن قبيح، وفي وجه القبح يجوز أن يكون داعياً إلى قبيح أو صارفاً عن واجب، وكما يجوز كونه داعياً إلى فعل واحد يجوز كونه داعياً إلى أفعال، فتفاصيل ذلك لا تعلم إلا سمعاً. فالقياس إذاً لا يمكن لأن العلة لا يمكن معرفتها لجواز أن تكون العلة لا تظهر، وإنما نعلم أن هناك علة.

فإن قيل: إذا علمنا في سرقة عشرة دراهم أنه فسق وعلمنا أنه إنما كان فسقاً لوجه ولم يظهر لنا إلا كونه إضراراً بعشرة دراهم، ألا ترى أن عند العلم به نعلم كونه فاسقاً، وإذا انتفى لم نعلم كونه فاسقاً؟ وهذه هي طريقة معرفة العلل[٢]، فيجب أن نقطع بأنه علته، قيل له: إنما يعلم ذلك عند السرقة من حرزٍ على وجه تنتفي[٣] الشُبَه، ولا يمتنع أن تكون العلة في عظمه[٤] كونه سرقةً على هذا الوجه إذ بوجوده يُعلم الحكم وبزواله لا يعلم، ولا سبيل إلى إسقاط هذه العلة. فلا يمكن أن نجعل العلة كونه إضراراً بهذا المقدار، ولا يمتنع أن تكون العلة في عظم هذا الفعل وجوهاً من المفسدة تتعلق بهذا الفعل نفسه لها عظم، وتلك الوجوه لا توجد في غيره، فلا يمكن قياس غيره عليه. يبين هذا أن العظم معلوم[٥] عند السرقة

---

[١] وجهاً ... وجهاً: وجه ... وجه، ص ل.
[٢] العلل: - ، ص.
[٣] تنتفي: تنفى، ص.
[٤] عظمه: عظم، ص ل.
[٥] معلوم: معلوما، ص ل.

على هذا الوجه وتعلُّق القطع معلوم[١] أيضاً، فلا يجب أن نقيس المختلس والطرّار على السارق في باب القطع. كذلك لا يجب أن نقيس عليه في باب العظم.

وبعد، فإن الأصل في الفعل أن نعلم أن الحكم إذا كان لعلة فلا بدّ من معرفتها، ثم نقسم: فإذا بطل الجميع إلا واحداً من الأقسام نعلم أنه علة، وهذه الطريقة لا تتأتى في مسئلتنا، وذلك أنا نقول: يجوز أن نعلم القبح والعظم ونعرف العلة على الجملة ولا يجب أن نعرفها على التفصيل. وإذا لم يجب معرفة تفصيلها لم يكن ذلك القسم طريقاً إلى معرفة تفصيلها.

وبعد، فإنا لو جوّزنا في الأحكام المعللة أن تكون لها علة لم يجب أن نعرفها، بل لا تصح لنا معرفة علتها على التعيين، فإذا كان هذا مجوَّزاً في مسئلتنا لزم أن لا يصح لنا معرفة العلة على التعيين، فإذا لم يصح ذلك لم يصح القياس. وسنذكر من بعد الموضع[٢] الذي يقاس فيه ونبين تعذّر القياس هناك. فحصل من هذه الجملة أن ما لا دليل على كونه عظيماً أو كفراً أو فسقاً يتناوله بنفسه لا سبيل إلى معرفة عظمه. وما لا دليل على صغَره سمعاً يخصّه[٣] أو كاشفاً عن حال فاعله أنه لا يرتكب الكبيرة لا يُعلم صغيراً ولا أنه ليس بكفر ولا فسق، إذ قد بينا أنه لا يمتنع أن يكون في الذنوب ما يعظم عقابه ولا يكون من الصلاح أن يتعبّدنا [الله] فيه بأحكام الكفر. وإذا لم يثبت هذان الطريقان لزم التوقّف فيما لا دليل يقطع بكونه كفراً ولا دليل يقطع أنه ليس بكفر، وكذلك القول في الفسق.

---

[١] معلوم: معلوماً، ص ل.
[٢] الموضع: المواضع، ص ل.
[٣] يخصّه: فيخصه، ل.

فصل في تتبُّع ما يستدل به على كُفر مَن خالف في التوحيد والعدل في[1] أصول الدين وفسق مَن خالف في الإرجاء والإمامة

اعلم أن أحد ما عوّل عليه شيوخنا رحمهم الله تعالى في تكفير المجبرة والمشبِّهة الجهل بالله تعالى. وقالوا: قد ثبت أن الجهل بالله تعالى كفرٌ، والعلم بأن الجهل بالله تعالى كفر لا بدّ فيه من طريق. وربّما يُدّعى أن العلم بقصد الرسول عليه السلام [واجب]، وعن دينه معلوم أن الجاهل بالله تعالى كافر، وأن هذا العلم ضروري كالعلم بأصول العبادات والقبلة وأن الدافع لها كافر. ومَن يطعن في هذا الطريق يقول: كيف يجوز ادّعاء العلم الضروري في ذلك؟ وأصحاب المعارف يزعمون أنه لا معرفة واجبة، وأن المعارف ضرورية، وأن الجاهل غير مكلَّف، وأنه معذور مع اعتقادهم صدق الرسول عليه السلام، ولئن[2] جاز عليهم دفع ما يعلمون من دين الرسول[3] ضرورة ليجوزن المكابرة في سائر العلوم. وفي هذا إبطال الفزع إلى العلماء فيما يعلمون ضرورة فيما لا يُعلم. وربّما أجيب عن هذا السؤال بأن في من زعم أن المعارف ضرورية[4] من ذم[5] الجاهل ونسبه[6] إلى التقصير، وقال يلزمه النظر حتى إذا نظر حصل العلم بطبع القلب[7]، وإذا حصل عنده حصل ضرورة. ومن لم يقل بهذا القول فطائفة قليلة يجوز على مثلهم المكابرة ودخول اللبس، ويجوز أن تعتريهم شبهة في أحوالهم، فيعتقدون عندها أن اعتقادهم ضروري، فلا يكون في مخالفتهم دلالة على أن هذا العلم ليس بضروري. ونجريه مجرى العلم بحسن

---

[1] في: وفي، ل.
[2] ولئن: ولأن، ص ل.
[3] من دين الرسول: − ، ص.
[4] ضرورية: ضرورة، ص.
[5] ذم: يذم، ص ل + (حاشية) ذم، ص.
[6] نسبه: ينسبه + (حاشية) نسبه، ص.
[7] القلب: محله + (حاشية) القلب، ص.

المحسنات وقبح المقبحات، وإن كان ابن أبي بشر وأصحابه أنكروا كونه ضرورة. ومن يأبى كون هذا العلم ضرورياً يقول [أن] أصحاب المعارف إذا اعتقدوا أن ذلك يحصل من غير نظر صرفهم ذلك عن النظر في الأدلّة، وليس ذلك مما يعلم ضرورة، فكان يجب أن لا يكونوا عُلَماء[1] بالتوحيد والعدل والنبوات أصلاً.

وهذا كما قلنا لمشايخنا البغداديين: إنا قد اعتقدنا أن العلم بمُخبر الأخبار ضروري، وذلك يصرفنا عن النظر في طريقه، فكان يجب أن لا يحصل لنا العلم بها. وهكذا كان يجب أن لا يحصل لأصحاب المعارف هذه المعارف، فلا يتهيّأ أن نتأول دعواهم على أنفسهم أنهم يعلمون ضرورة أن ذلك لالتباس اعتقاد باعتقاد، وكان يجب أن ننسبهم إلى المكابرة مع كثرتهم ووفور عددهم، خصوصاً وهم حزب وهم طوائف يكثر عددهم. وليس كذلك ابن أبي بشر لأنه يزعم أن ما[2] هو عليه من العلم الضروري استفاده من جهة الاكتساب، فشكّ في حال نفسه والتبس عليه التفصيل بين الضروري والمكتسب، وظنّ فيما عُلم ضرورةً أنه اكتسب العلم به من جهة السمع، فلم يكن مكابرة منه في دفع العلم ولا في ادعاء العلم بما لا يعلم. وليس كذلك أصحاب المعارف لأنهم زعموا أنهم علموا ضرورةً ما لا يُعلم، وزعموا أنهم لا يعلمون ما ادعينا نحن وهم به علماء. وهذا الفصل يجب على كل مكلّف فيه الرجوع إلى نفسه، فإن وجد نفسه ساكنة إلى قصد الرسول عليه السلام وعلم من دينه تكفير الجاهل بالله استقام له. ومَن لم يعلم ذلك من نفسه لم يمكن محاجّته بما لا يعترف به.

وربّما استدل على أن الجهل بالله كفر بالإجماع، وليس هاهنا لفظ منقول لنا عن الصدر الأول نعتمده في هذا الباب، ولا في عصر من

---

[1] علماء: عالما، ل.
[2] أن ما: انما، ل.

الأعصار، قد علمنا أنهم قد خاضوا فيه وأظهروه على وجه يقتضي في الساكت أنه قد رضي بتكفير هؤلاء، وإنما طريقُ تبيُّنه الرجوعُ إلى أرباب المذاهب والمقالات. وقد علمنا أن في الأمة من يزعم أن الكفر لا يقع إلا في الأقوال فقط دون الأفعال والاعتقادات، وفيهم أصحاب المعارف الذين زعموا أن المكلَّف من العقلاء هو العارف بالله، وأن الكفر هو الجُحود وإنكار ما عُرف ضرورة، وأن الجاهل بالله غير مكلَّف أصلاً، وأن تكليف المعارف لا يحسن ولا يصحّ. فعلى هذا الوجه لا يمكن ادعاء الإجماع فيه، وإنما يمكن أن يقال: من قال بأن معرفة الله تعالى واجبة قال بأن الجاهل بالله كافر، ومن قال بأن الجهل بالله ليس بكفر قال بأن معرفة الله غير واجبة. فحصل الإجماع على أن لا فرق بين المسألتَيْن. فإذا بينا بالدليل أن المعارف واجبة، وأن طريقها الاكتساب فقد سلم لنا أن الجاهل بالله كافر، إذ لا قائل يقول بوجوبها ثم لا يكفِّر الجاهل، فيكون الإجماع مبنياً على هذا الأصل، إذ نقول: قد علمنا من فتوى من أنكر وجوب المعرفة أنها لو وجبت لكان الجاهل بالله كافراً، فإن أمكن أن يحكى عنهم هذه الحكاية، ولم يمكن أن يبين أن بين القول بوجوب المعرفة والقول بتكفير تاركها بالجهل فرق، فقد تمت الدلالة من الإجماع. وإن أمكن إظهار مخالف يزعم أن المعرفة واجبة وأن التارك لها بالجهل لا يكفر، فالإجماع لا يحصل. فلستُ أعرف هذا القول إلا للكرامية، فإن اعتددنا[١] بخلافهم فلا إجماع، وإن ألغينا قولهم فقد صح الإجماع. وليس في نصّ الكتاب والسنة ما يدل على هذا الموضع فيما أعلمه، والجهل الذي يظهر أنه كفر هو الاعتقاد أن لا صانع. فمَن وجب عليه أن يعرف للعالم صانعاً ولم يعرف واعتقد أن لا صانع فقد كفر.

فأما من عرف الصانع على الجملة وجهل صفاته فهل يكفر؟ ففيه بحث آخر، وذلك أن الضرورة والإجماع إذا أردنا تحقيقه لا يكاد نجدهما

---

[١] اعتددنا: اعتدانا، ص.

في[1] هذه المواضع، وهو الذي يسلم على قول من يقول بوجوب المعرفة بالصانع و[جواز] الجهل بصفات الله مع العلم بذاته على سبيل الجملة والجهل بتفصيله مع العلم به على سبيل الجملة، إذا قلنا أنه كفر. فأما إن نَدّعِ[2] الإجماع على أن الجهل بالله كفر من غير تفصيل، فأي جهل كان ومتعلقه القديم تعالى يجب أن يكون كفراً، وقد بينا أن ذلك لا يمكن. ومتى سلكنا فيه مسلك القياس وقلنا: الجهل بصفاته كالجهل بذاته لأنه جهل به، فقياس فاسد ينتقض بجهل المجانين والصبيان. ومتى قلنا: لأنه جهل بالله مع وجوب المعرفة أو مع التمكن، لزمنا أن نكفّر مَن اعتقد في الله اعتقاداً ليس على ما هو به، وقد علمنا أن في ذلك[3] إكفاراً لمشايخ الإسلام أجمع، إذ لا شيخ إلا وقد اعتقد في الله اعتقاداً هو جهل عندنا. ألا ترى أنّ النظام اعتقد أن الله تعالى لا يقدر على ما لو فعله لكان قبيحاً، واعتقد في كثير من الأجناس المقدورة لله تعالى أنها ليست بمقدورة له، وفي كثير منها أنه يفعلها بواسطة ولا يتأتى منه الابتداء بها وهو ما يضاف إلى الطبع؟ وكذلك سائر الشيوخ، والشيخ أبو علي رحمه الله وأصحابه أنكروا ما عليه القديم وقالوا: يخالف بأحكام صفاته، ولا يخالف بصفة زائدة، واستعظموا هذا القول. وقد قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله[4] أن لله تعالى أحوالاً بعدد المعلومات إن كانت الأحوال مما يُعدّ، وكذلك قال في المقدورات، وقال أن المقدور إذا وجد خرج القادر لذاته من أن يكون قادراً عليه. وقال [أن] صفات النفس متى صحت وجبت[5]، فجوّز في كونه قادراً أن يتجدد عند عدم الجواهر، وجوّز خروجه عن

---

[1] نجدهما في: نجده إلا في، ص ل.
[2] نَدّعِ: ندعي، ص ل.
[3] ذلك: هذا، ل.
[4] رحمه الله: - ، ص.
[5] وجبت: وجب، ل.

كونه قادراً واستحالة[١] وجود المقدور. وامتنع شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن كون القديم قادراً على إيجاد جزئين[٢] مختلفين في محلٍ واحدٍ في وقت واحد وقطع بذلك. وجوّزنا نحن وقلنا: لا دليل عليه، إلى غيرِ ذلك مما خالفناه في الأجناس. وكذلك قال الشيخ أبو إسحاق بن عياش رحمه الله أن الألم ليس بمعنى، ونفى كون القديم قادراً عليه. وأنكر شيخنا أبو القاسم رحمه الله كون القديم مُدرِكاً ومريداً أو كارهاً.

وإنما لم نستوف مسائلهم لأنَ ذلك يجري مجرى التشنيع[٣] فاكتفينا بذلك المثال، وإلا فلا شيخ يُذكر إلا وفي مذهبه اعتقادٌ متعلقه القديم تعالى وهو عندنا[٤] اعتقاد جهل، فيلزمنا تكفيرهم. ومتى تأولنا مذاهبهم وقلنا: قد عرفوا الله في الجملة وغلطهم في غير القديم، أو صرفنا خلافهم إلى عبارة أمكن ذكر مثل ما يعتذر به عنهم في كثير من المخالفين. ومتى قلنا: إذا كان الجهل بذاته كفراً فالجهل بصفاته يجب أن يكون كفراً، لأن الجهل بالله إنما كان كفراً لأنه تتعذر معه معرفة العدل والنبوات والشرائع، والجهل بكونه قادراً عالماً حياً يشاركه في هذا المعنى، فيجب أن يكون كفراً، فإنّ[٥] هذا الكلام إنما يتم لنا إذا بينا أن العلة ما[٦] ذكرنا دون كونه جهلاً بذاته واعتقاداً لنفيه. وبعد، فإنا قد علمنا أن في تضييع المعرفة بذاته تضييع العلم بصفاته، وليس في تضييع العلم بصفاته تضييع العلم بذاته وأن[٧] أحدهما دون صاحبه.

وبعد، فإنه لا يمتنع أن يتعلق باعتقاد نفي الصانع من المفاسد ما لا يتعلق باعتقاد نفي صفاته، وأن أحد الاعتقادين يدعو إلى قبائح ويصرف

---

[١] واستحالة: واستحال، ص ل.
[٢] جزئين؛ حرفين، ص ل.
[٣] التشنيع: التشنع، ل.
[٤] عندنا: + كان، ص ل.
[٥] فإن: + كان، ص ل.
[٦] ما: فيما، ل.
[٧] وأن: - ، ل.

عن واجبات، ولا يسدّ الآخر مسدّه في ذلك، فلا يمكن معرفة العلة التي لها عظم هذا الجهل. والذي[1] يقوي طريق الاعتبار في ذلك أن يقال: قد علمنا أن الجهل بالنبوات كفر، وعلمنا أن الجهل بصفات القديم تعالى أعظم من الجهل بصفات النبي، إذ صفات النبي ونبوته إنما تعلم بأن تعلم صفات الله تعالى من نحو كونه قادراً عالماً حياً وغنياً. فمَن جهل هذه الصفات مع وجوب المعرفة يجب أن يكون أعظم جُرْماً ممن جهل نبوة النبي صلى الله عليه وآله. فإذا كان أحدهما كفراً[2] فالآخر يجب أن يكون كفراً لا محالة. فإذا تمّ هذان الأصلان، أعني كون الجهل بالنبوة كفراً فيكون الجهل بصفات الله أعظم منه في الجُرْم، تمّ كون الجهل بهذه الصفات كفراً. وإذا ثبت أن الجهل بذات[3] الله كفر و[الجهل] بهذه الصفات من نحو كونه قادراً وعالماً وحياً كفر فالشكّ[4] بمثابته، لا خلاف بين الأمة فيه نعرفه، إذ لا قائل يفصل بين الشكّ أو الحَيْرة في الله تعالى وبين الجهل فيه مع وجوب المعرفة والتمكّن منها من جميع الوجوه.

فأما من لم يجهل ذاته وهذه الصفات ولا شكّ فيه وفيها وحصل معتقداً لإثباته ولكونه على هذه الصفات من طريق التقليد أو نظر في الدليل على وجه لا يؤدّي إلى العلم أو نظر فيما ليس بدليل، فهل يجب أن يكون كفراً أم لا؟ مسألة خلاف، وذلك[5] أن في الأمة من زعم أن المتأول لا يكفر، وفيهم من زعم أن من أخطأ من طريق الاجتهاد في أصول الدين وفروعه فهو معذور عند الله. وذهب كثير من الأمة [إلى] أن من اعترف بالله تعالى وبصفاته والنبوات والشرائع لا يكفر بشيء من الاعتقادات ولا

---

[1] والذي: وهو الذي، ص.
[2] كفراً: كفر، ص ل.
[3] بذات: بصفات، ص ل.
[4] فالشك: والشك، ص ل.
[5] وذلك: ولذلك، ص؛ وثبت كذلك، ل.

بشيء من النبوات، وعليه مذهب أكثر أصحاب الحديث. وفيهم[١] مَن يجعل من شرائط مذهب السنة[٢] أن لا يكفر أحد[٣] من أهل القبلة. وذهب شيخنا أبو القاسم إلى أن المقلّد للحق معذور ومصيب، وربّما قال هذا القدر كلفة العامّي، وربّما يسمي اعتقاد الشيء على ما هو به علماً، وإن لم يكن عن دليل، ولا يعتبر سكون النفس في باب العلم، وإنما يعبر عن العلم باليقين أو بوقوعه عن دليل. وفي الجملة لا يكفر مَن هذه سبيله.

والمحكي عن شيوخنا أن المتمكّن من معرفة الله سبحانه، وهي الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، إذا لم يعرف مع وجوبها عليه يكفر سواءً عَدَلَ عنها إلى التقليد أو إلى الشكّ أو الظنّ والجهل. وادّعاء العلم الضروري في المقلّد والمعتقد لإثبات الصانع بصفاته لا يمكن، لا إشكال فيه. وادّعاء الإجماع الصريح المتناول له في باب التكفير لا يمكن مع الخلاف الشديد فيه. ولا يمكن أن يقال: إن من قال أن المعرفة واجبة، وهي التي تقتضي سكون النفس ولا شيء يسدّ مسدّها، إلا وقد قال: إن من لم يأت بها فقد كفر، لأن هذه المسألة غير ظاهرة في الأمة، وإنما هو حَصْرُ مذهب أبي هاشم وأصحابه، ولا يجب إذا كان مذهباً لهم أن يصير إجماعاً. وكيف وقد بينا اختلاف الناس في تكفير المقلّد والمعتقد؟ ولا يجوز استنباط الإجماع مع تصريح الخلاف لأن ذلك يتناقض في المقصد. وذلك أن الإجماع لا يكون إلا قول جميعهم، وإذا خالف البعض على وجه علمنا ضرورةً من قصده أنه مخالف لم يصح أن ندعي عليه الوفاق في الشيء الذي علمناه كان مخالفاً فيه.

وبعد، فمَن قال: إن المعرفة هي ما نذهب إليه وهي[٤] الواجبة وليس هناك ما يسدّ مسدّها، فليس معنا[٥] أن المخالف لنا في هذه المسائل يقول:

---

[١] وفيهم: ومنهم، ص.
[٢] السنة: السفه + (حاشية) ص السفه، ص؛ السفه + (حاشية) ل أظنه أهل السنة، ل.
[٣] أحد: احدا، ص.
[٤] وهي: وهو، ص.
[٥] معنا: معني، ل.

قولكم إن ثبت فالمقلّد كافر، وإذا لم يكن معنا هذا الفتوى ممن خالفنا فليس يمتنع أن يقول: وإن تمّ لكم ما ذكرتم فلا يجب أن يكون المقلّد كافراً، لأن طريق كفره غير طريق معرفة ما يجب عليه. فالنظر في مسألة والوفاق فيها لا يقتضي وفاقاً في الأخرى، ولا نصّ معنا عن الأمة أنه لا فرق بين المسألتين، فادعاء الإجماع المركّب لا يصح.

فإن سلكنا فيه مسلك القياس على الجهل فقد بينا[1] أن القياس على الجهل لا يصح، والأقوى في القياس أن يقاس على الشكّ، فيقال: قد ثبت أن الشكّ في الله كفر، والعلة فيه انتفاء المعرفة الواجبة، والوجه في الدلالة أن المعرفة لو لم تنتف لم يكن كفراً، ولو لم تجب المعرفة وحصل الشكّ لم يكن كفراً، ولو لم يتمكّن منها لم يكن كفراً. فإذا حصل انتفاء المعرفة الواجبة مع التمكّن كان كفراً. فعلمنا أن العلة هي هذه، وهي موجودة في المقلّد والمعتقد الذي ليس بعالم، فيجب أن يكون كفراً.

وهذا القياس ليس يصح عندي، وذلك أن انتفاء الواجب هل هو جهة لاستحقاق الذم أم لا وجهة للعظم بما ذكرناه من الدليل؟ نقول: إنما يمكن أن نذكر ذلك إذا بطلت الأقسام. وقد علمنا أن هاهنا خلافاً في الشكّ، هل هو معنى أو معنيان أو هو زوال المعرفة مع خُطور الشيء بالبال؟ ولا بدّ أن يقترن به اعتقاد أن ما يشكّ فيه ليس بواجب ولا مستحيل، فلم ينفكّ الشكّ من معنى. ولأنه لا يمتنع في الشاكّ مع التمكّن من العلم أن يكون قد أخلّ بواجبات كثيرة من النظر وتركيب الأدلّة وتحصيل شرائطها، فيجب أن نبين[2] أن ما وجد من المعاني والاعتقادات

---

[1] بينا: ثبت، ص.
[2] نبين: بين، ل.

الفاسدة التي اقترنت بالشكّ لا تأثير لها في العظم وأن التأثير لانتفاء المعرفة فقط. وذلك متعذر لأنه لا اعتقاد فيما شكّ فيه[١] وهو جهل إلا وله حظّ في العقاب. وكذلك على مذهب من أثبت الشكّ معنى تعلّق الذم والعظم به.

وبعد، فقد انتفى مع انتفاء المعرفة واجبات كثيرة لا يُعْلَم في المقلّد انتفاؤها بعَيْنها، فلا يمكن أن نجعل العلة مجرّد[٢] انتفاء المعرفة[٣] وقد وجدت في المقلّد لإثبات الصانع بصفاته. وبعد، فقد علمنا أن الاعتقاد قد يدعو إلى أفعال ويصرف عن أفعال، وكذلك من اعتقد أن له صانعاً ومدبِّراً أو مقتدراً عالماً يؤاخذه على القبيح ويُثيبه على الواجب كان اعتقاده هذا يدعوه إلى فعل الواجب ويصرف عن فعل القبيح. ومن شكّ فيه فحالته بخلافه، بل الشاكّ في الصانع لا يمتنع من أن يقدم على قبائح لولا كونه شاكّاً لما أقدم عليها ويترك واجبات لولا كونه شاكّاً في الصانع وحيرته لم يتركها. وإذا لم يمكن دفع هذا الموضع، فمن أين يتوجه العظم؟ لم يكن هذا دون انتفاء الواجب بمجرّده. وبعد، فقد علمنا أن المُقرّ بالصانع وصفاته ليس كالجاحد المُنكِر الدافع له وأن أحدهما أخفّ حالاً من الآخر. ولو ادعينا فيه العلم الضروري من دين الرسول لأنه ليس بكافر لكان أظهر من ادعاء العلم الضروري لأن الشاكّ كافر. وإذا ثبت التفاوت بين المقلّد والشاكّ فعلم[٤] أن وجه العظم مختلف فيهما. وإذا عُلم وجه اختلاف العظم لم يمكن أن يقال: إن وجه العظم انتفاء المعرفة بالله تعالى فقط. وبعد، فإن انتفاء المعرفة بالشكّ جهة لاستحقاق الذم بدلالة أن مَن علم ذلك علم كونه مستحقاً للعقاب العظيم، ومن لم يعلم ذلك لم يعلمه مستحقاً للعقاب العظيم. فالواجب أن نقول أنه وجه العظم.

---

[١] فيما شكّ فيه: - ، ص.
[٢] مجرد: - ، ص.
[٣] المعرفة: + (حاشية) المعارف، ل.
[٤] فعلم: نعلم، ص ل.

ومتى قيل[١]: الشاكّ مشارك للمقلّد في[٢] انتفاء الواجب، والشاكّ لم يعتقد أيضاً اعتقاداً هو قبيح، والمقلّد قد اعتقد اعتقاداً هو قبيح، فيجب أن يزداد عقاب المقلّد على عقاب الشاكّ، فالجواب عنه أن هذا غلط، وذلك أن الشاكّ كما لم يفعل المعرفة الواجبة لم يفعل الجهل الذي هو قبيح، فامتناعه من القبيح كامتناعه من الواجب. والمقلّد كما لم يفعل المعرفة فقد ترك القبيح الذي هو الجهل والظنّ وأتى بجنس العلم، وقد كان من حقه أن يأتي به على خلاف هذا الوجه، فلا يُعلم أن العقوبة تزداد به، بل لا يمتنع أن يخفّ عقابه لأن ما أتى به يدعوه إلى فعل الواجب ويصرفه عن القبائح، فانتفاء الواجب لا يعظم كعظمه في الشاكّ[٣] الذي ليس له هذا الحظّ. فمتى قيل: إن هذا يوجب أن يكون التقليد لطفاً كالمعرفة، وذلك يقتضي كون المكلّف مخيَّراً بين التقليد والمعرفة، فذلك[٤] غلط، لأنه لا شيء يدعو التقليد إليه[٥] أو[٦] يصرف عنه إلا والمعرفة تشاركه في ذلك وهي أقوى منه، وتدعو المعرفة إلى ما لا يدعو إليه التقليد، فلا يسدّ التقليد مسدّ المعرفة، فلا يجب أن يكون العبد مخيَّراً بين الشيء وبين ما يسدّ مسدّه في بعض الوجوه دون سائرها. ومتى قيل: إن اللطف لا يجوز أن يكون قبيحاً، والتقليد قبيح، فلا يجوز أن يكون لطفاً، قيل له: إن أردتَ بذلك أن القبيح لا يدعو إلى الواجب ولا يصرف عن القبيح فالوجود يكذّبك، فإن اعتقاد المخالفين[٧] المقلّدين قد علمنا أنه يدعوهم إلى الإحسان الكبير وترك القبيح. وإن أردت بذلك أن الله تعالى لا يجوز أن

---

[١]قيل: قال، ص ل.
[٢]في: فقد، ل.
[٣]الشاكّ: الشك، ل.
[٤]فذلك: وذلك، ص ل.
[٥]إليه: – ، ص.
[٦]أو: + (حاشية) ان، ل.
[٧]المخالفين: المحالين + (حاشية) اظنه المخالفين ل.

يكلّف القبيح فكذلك[1] نقول، وإن كان داعياً إلى الواجب وصارفاً عن القبيح.

وإن قلت: إن الله تعالى يجب أن لا يكلّف ما القبيح لطف فيه، فهذا إنما يجب إذا لم يكن هناك[2] في مقدور العبد ما يسدّ مسدّ ذلك القبيح ويزيد عليه في باب اللطف. فأما إذا كان ذلك في المقدور وقد كلّفه ما يسدّ مسدّه وهو حسنٌ واجبٌ ففيه مزيد لطف، فليس ذلك مما لا يحسن، بل لا يحسن سواه. وقد ذكر شيوخنا أن القبيح لا يمتنع أن يصير لطفاً، وإن لم يكلف فعله. وقد علمنا في الشرع أن الصلاة والزكاة إنما وجبا للطف، وكلّفنا في أن نأتي بهما على وجه القربة ونقصد ذلك بهما، ولو قصدنا الإراءة أو دفعاً للضرر أو اكتساباً للنجدة[3] أو طلباً للثواب فقد سدّ مسدّ ما هو مصلحة ولم نأت[4] بالفعل المأمور به، وقد نهينا عن ذلك. وكذلك الطهارة بالماء المغصوب والتضحية بسكين مغصوب والطواف على جمل مغصوب أو السعي والصلاة على مذهب من يرى ذلك في الدار المغصوبة، وكذلك كل شرع أتى به المرء على وجه مكروه، وقد سقط الواجب به وزال عن ذمته. فقد بان أن ما[5] لم نُتعبد به قد[6] سدّ مسدّ ما تُعبدنا به على بعض الوجوه، وإن كان اللطف في الحقيقة غيره.

وبعد، فقد علمنا أن من ترك الواجب مع العلم بوجوبه لا يأمن فعل القبيح وهو لا يعلم قبحه. فقد ينضاف إلى انتفاء الواجب فعل القبيح وما يزداد العقوبة ولا الذم. فكذلك لا يمتنع أن يكون انتفاء الواجب بالتقليد

---

[1] فكذلك: وكذلك ص.
[2] هناك: – ص.
[3] [illegible] ص.
[4] نأت: نأتي ص ب.
[5] ما: [illegible] ص ب.
[6] قد: [illegible] ص ب.

أخفّ حالاً من انتفائه بالشكّ، كما أن انتفاءه بالشكّ أخفّ حالاً من انتفائه بالجهل[١]، فصحّ بهذه الجملة أن هذا القياس غير سديد.

فأما الكلام في المجبر الذي قد امتنع من القول بأن العبد مُحدث، هل يجب أن يكفّر لتعذر المعرفة عليه أم لا؟ ففيه بحث آخر، وذلك أن من يخالف في تكفيرهم ينازع في موضعين من هذا الكلام، وأحدهما قد مضى وهو في قياس[٢] جهل من لا يعلم ولا تحصل له المعرفة على الشاكّ والجاهل في عظم العقاب، وقد مضى الكلام في هل يتأتى فيه طريقة القياس أم لا؟ والموضع الثاني هو أن نقول: إن مذهبهم لا يمنع من حصول العلم لهم[٣] بإثبات الصانع، والذي يذكر في طريق إثبات الصانع أشياء، منها أن يُثبت[٤] الواحد منا محدثاً لأفعاله وأن أفعاله افتقرت إليه في حدوثها، وكل محدَث شاركها في هذه العلة يجب أن يشاركها في الحاجة إلى المحدث. ومنها أن يقال: العالم قد حدث مع جواز أن لا يَحدث في وقت بعينه، وقد علمنا أن وجوده من قَبْلُ لم يكن مستحيلاً ومن بعد لم يكن مستحيلاً،[٥] وقد حدث وكان من الممكن أن لا يحدث، فلا بدّ من فاعل خصّص وجوده وحدوثه بهذا الوقت. ومنها أن الجسم حدث مع جواز أن لا يحدث، فلا بدّ من أمر، وذلك الأمر لا يجوز أن يكون معنى موجباً[٦] ولا ذاته وصفاته، فيجب أن يكون له فاعل ومحدِث[٧]. ومنها أن الكتابة والبناء لا بدّ له من بانٍ وكاتبٍ من حيث كان البناء والكتابة متجددة[٨]،

---

[١] من انتفائه بالجهل: من التقليد + (حاشية)ظ من انتفاءه بالجهل، ل.
[٢] قياس: + فيمن، ل.
[٣] لهم: − ، ص.
[٤] يثبت: ثبت، ل.
[٥] ومن بعد لم يكن مستحيلاً: − ، ص.
[٦] معنى موجباً: معنى، ص؛ موجباً عن معنى، ل.
[٧] فاعل ومحدث: فاعلا ومحدثا، ص ل.
[٨] البناء والكتابة متجددة: كتابة متجددة، ل.

وكل صفة تجددت فلا[١] بدّ لها[٢] من فاعل، واختلاف الفاعلين لا يخرجهم من حقيقة الفاعل، وأن يكون العبد مكتسباً والله تعالى محدِثاً لا يمنع من حاجة الفعل إلى الفاعل. ومنها أن الصفة المتجددة لا بدّ فيها من أمر ما اعتباراً بجميع ما يتجدد من الصفات، وما[٣] له صفة الوجود في العالم لا يخلو من أن يكون نفس العالم أو معنى موجباً أو معنى أثّر فيه مع جواز أن لا يؤثر، ولا يجوز أن يكون[٤] المؤثر ذاته لأنه في حال العدم ليس بذات عند المجبرة، وعند من يقول أنه كان ذاتاً في العدم ومعلوماً مميزاً[٥] فعلى قوله يجب أن يكون العالم قديماً لا محدَثاً. ولا يجوز أن يكون حدوثه لمعنى موجب لأنه إن كان قديماً فالعالم يجب أن يكون قديماً، وإن كان محدَثاً فالقول فيه كالقول في العالم، وهذا يؤدّي إلى ما لا يتناهى من المعاني ومعاني المعاني. فلما بطل ذلك صح أن المؤثر فيه معنى أثر مع جواز أن لا يؤثر، وهو الفاعل الذي نقصده.

واعلم أن [من] هذه الطرق ما [لا] يصح إلا على أصولنا، وهو القياس على المحدث منا على جهة التفصيل. فمن لا يقول بأن العبد محدِث فهذه الطريقة تتعذر عليه لا محالة لأن القياس على الشيء لا يصح إلا بعد العلم به، وما عدا ذلك من الطرق نحتاج أن نبحث عنه.

واعلم أن لفظة الفاعل والمحدث والصانع مما يختلف فيه الغرض، واختلف الناس في معناه، فإذاً أردنا أن نبين الفاعل الذي نقصده وأن العلم به إذا لم يحصل مع وجوبه يكون كفراً. وفي هؤلاء الفلاسفة من يثبت الفاعل والمفعول معاً في الأزل ويقول: وجود المفعول لأجل وجود

---

[١] فلا: لا، ل.
[٢] لها: + (حاشية) خ فيها، ص.
[٣] وما: ما، ل.
[٤] لا يجوز ان يكون: مكرر في ص.
[٥] مميزا: - ، ص.

الفاعل، وإن كانا قديمَيْن، فيسمي الموجب فاعلاً، وكذلك يثبت الطبيعة فاعلة ويقول: فعل الطبيعة بخلاف فعل المختار. والمجبرة ربّما زعمت أن الواحد منا، وإن لم يكن محدثاً، فهو فاعل على الحقيقة، ويشيرون إلى أن الفاعل إذا وجد معه قدرة متعلقة به، وإن لم تؤثر في تجديد صفة له، فالعبد فاعل لمكانها، وإن كان الفاعل القديم تعالى لا يكون فاعلاً إلا بأن يؤثر في صفات تتجدد للمفعول، والنحوي يعتبر أوزاناً في باب المفعول والفاعل، فالغرض يختلف.

فالذي نقوله في الفاعل هو أن الفاعل لا بدّ أن يؤثر في وجود الفعل من حيث كان قادراً عليه، وتأثيره يجب أن يكون على وجه يجوز أن يؤثر من غير أن يتغير ذات الفاعل وصفاته. ومن حقه أن يكون الفعل في وجوده وحدوثه يتبع داعيه أو يكون في حكم التبع بأن يكون المعلوم من حاله أنه لو كان له دواعٍ[1] إليه لكان تابعاً لها. ومن حقه أن يصح منه إحكام الفعل لمكان كونه[2] قادراً عالماً، ويصح أن يوقعه على وجه لمكان كونه مريداً وكارهاً إذا صحّ في الفعل تلك الوجوه التي تؤثر فيها الإرادة والكراهة. فإذا ثبت إحكام الفاعل مع الفعل، وللفاعل أحكام لأجل الفعل، وهو المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف والشكر والثواب والعقاب، فمتى كان الفعل من القبيل الذي يستحق به بعض هذه الأحكام، وكان الفاعل على الصفة التي لمكانها يستحق هذه الأحكام، يجب أن يكون مستحقاً.

فإذا عرفت هذه الجملة فللعلم بالفاعل قسمة، فمرةً يحصل العلم به على سبيل الجملة، ومرةً على سبيل التفصيل. فالعلم به على سبيل الجملة قد يكون بأن يعلم أنه لا بدّ لهذا الفعل من أمر ما له حدث، وإن لم يعلم

---

[1] دواعٍ: دواعي، صل.
[2] كونه: كونها، ص.

ما ذلك الأمر، لأنه إذا علم أنه لا بدّ من أمر ما له حدث الفعل فقد عرف مؤثراً[١] فيه على الجملة. وأما أن ذلك المؤثر ما حكمه وما صفته يدخل في باب التفصيل. وقد يكون العلم بالصانع على سبيل الجملة بأن يعلم في شيء أن له محدِثاً وفاعلاً قبل أن يعلم ما صفته التي يتميز بها وما الذي يجب أن ينفى عنه. وهاهنا علم آخر يحصل على سبيل الجملة، وهو أن يعلم في موجود ما أحكاماً وصفات[٢]، ويعلم أنه لولا غيره لما ظهرت هذه الأحكام، وإن لم يعلم له صفة الوجود على التفصيل ولا علم أن الفاعل في ماذا أثر من صفاته، إلا أنه علم في الجملة أنه لولا الفاعل لما ظهر المعلوم الذي له هذه الأحكام، فيكون عالماً بحاجة الفعل إلى الفاعل على سبيل الجملة. وهذه العلوم هل هي علم بالله تعالى أم لا؟ فقد اختلف قول شيوخنا فيه. فمنهم من زعم أنه علم بالله، وهو الصحيح على ما يختاره قاضي القضاة رحمه الله. وذكر شيخنا أبو هاشم أن ذلك ليس هو علم بالله، فإن العلم لا يتعلق بالشيء على سبيل الجملة، وأن العلم بالله تعالى أن يُعلم على بعض ما يختصّ به من صفات ذاته التي يتميز بها من غيره. وفيهم من جعل العلم بالله العلم بأن للمحدَثات محدِثاً غيرها[٣]، وربّما قال: بخلافها.

وإذا كان كذلك فالعلم الذي نقول أنه يتعذر على المُجبر يجب أن نعرف أهو العلم به على سبيل التفصيل أو هو العلم به على سبيل الجملة؟ فإن كان العلم به على سبيل التفصيل هو المطلوب فإن من لا يحصل له العلم فقد كفر، فقياسه على الشاكّ والجاهل لا يصح لأن الشاكّ في هل هاهنا صانع أم لا والقاطع على نفي الصانع لم يشارك مَن عرف أنه لا بدّ

---

[١] مؤثراً: + (حاشية) ظ فاعله، ل.
[٢] وصفات: وصفاتا، ص ل.
[٣] غيرها: - ، ص.

للعالم من صانع في المعنى، ولا يمكن أن نبين في الشاكّ أنه إنما كفر لأنه لم يعرف الصانع مفصّلاً لأن للخصم أن يقول: إنما كفر لانتفاء المعرفة جملةً، ومن عرف أن للعالم صانعاً ولا بدّ من أمر له وجد، أو لا بدّ من أمر له ظهر أحكام الموجودات، فلم يشارك النافي والشاكّ فيما له كان كافراً. ولأنه لا يكاد يسلم[١] هذا المذهب أنه كفر بالإجماع، والدليل لا يقوم عليه. ولأن ذلك يوجب أن نكفّر مَن جهل كون القديم على ما خالف به سائر الموجودات، [فإنّ جهل الخلاف بين ذاته تعالى] وسائر الذوات يجب كونه كفراً لأن القول في أن الاعتبار بعلم التفصيل[٢] كالقول في أن الاعتبار بالعلم بجميع ما هو عليه وبنفي ما ليس هو عليه عنه، فإن غاية التفصيل أن يُعلم ما يختصّ[٣] به من الصفات ويعلم ما ليس عليه ويعلم أحكام هذه الصفات ووجوه استحقاقها، فحينئذ يكمل العلم بالله تعالى على الوجه المقصود. فلا فرق بين من يدعي أنه لا بدّ من العلم بالتفصيل، وإلا كان كافراً، وبين من زعم أنه لا بدّ من جميع هذه العلوم ليكون مؤمناً ومُثبتاً للصانع، وإلا كان كافراً.

فلما بطل ذلك لم يتم القول أن تعذر العلم بالتفصيل أو زواله[٤] هو المقصود في باب الكفر. وإن قلنا أن العلم بالصانع هو العلم به على سبيل الجملة نحتاج أن ننظر هل قولهم بالجبر يمنع منه أم لا؟ فإن منع منه وثبت أن النافي للصانع والشاكّ فيه إنما كفر لزوال المعرفة الواجبة لزم تكفير هؤلاء. وإن لم يكن مذهبهم بمانع[٥] من العلم بالصانع على سبيل الجملة فكفرهم من هذا الوجه لا يمكن أن يُدّعى. فأما استدلالهم على الصانع

---

[١] يسلم: + (حاشية) ان، ل.
[٢] التفصيل: + (حاشية) ظ ليس، ل.
[٣] يختصّ: يخص، ل.
[٤] أو زواله: وزواله، ص.
[٥] بمانع: مانع، ص.

بجواز تقديم العالم أو تأخيره، وأنه لا بدّ من فاعل خصّصه بوقت، فإن شيوخنا قد اعترضوا عليه بأن العلم بأن العالم يجوز التقديم والتأخير عليه في باب الحدوث فرع على أنه مقدور لقادر لذاته، وأن المختص بوقت بعينه إنما هو مما لا يبقى، وما تعلق به القدرة فلشيء[١] يرجع إليها لا أنه[٢] يصح في مقدورها التقديم والتأخير، أو لشيء يرجع إلى سببها، فإذا لم يكن الجوهر[٣] مما لا يبقى ولا القادر عليه قادر بقدرة ولا هو مما يوجد بسبب فالتقديم والتأخير عليه يصح إذ[٤] ليس بعض الأوقات بأن يوجد فيه أولى من وقت. وإذا كان كذلك فالاستدلال به على إثبات الصانع لا يصح لأنا نعلم أنه كان يجوز أن يتقدم أو يتأخر.

فلقائل أن يقول: اختُصَّ وجوده وحدوثه بذلك الوقت المعيَّن، فلا يحتاج إلى مخصّص أيضاً، فإن الخلاف في نفس الوجود، هل يحتاج إلى موجِد يحصله أم لا؟ فإن لم يمكن بيان حاجة الصفة إلى محصِّل فحصولها[٥] في وقت بعينه أبعد من حصولها في هذا الباب. فإن أمكن أن نبين حاجة الفعل في حصول الصفة بعد أن لم تكن[٦] إلى فاعل فلا معنى لذكر الوقت، والعدول من نفس الصفة وتجدّدها إلى ذكر الوقت ضرب من الخطأ. وأيضاً، فإن الفاعل لا بدّ من أن يكون معقولاً ليصح أن نقول هو الذي خصّص وجوده بهذا الوقت، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتخصّص بوقت لمكان كون الفاعل قادراً، لأن تأثير كونه قادراً لا يتغير لو وجد في وقت آخر.

فإن قيل: لا بدّ من أن يكون المخصِّص له داعيه أو إرادته حتى اختص بهذا الوقت لأجله، فتأثير الدواعي إنما يُعرف في الشاهد أولاً ثم يبنى

---

[١] فلشيء: + (حاشية) ص فليس؛ فليس + (حاشية) فلشيء صوابه، ل.
[٢] لا أنه: لا، ص ل، + (حاشية) ظ لأنه، ص.
[٣] الجوهر: الجواهر، ص ل.
[٤] إذ: إذا، ص ل.
[٥] فحصولها: فحصوله، ص ل.
[٦] تكن: تحصل + (حاشية) تكن، ل.

الغائب عليه، وقد منع القوم أن لا يكون لدواعينا تأثير ولا لأحوالنا في وجود الفعل وصفاته، فبناء الغائب عليه متعذر. وفي الكرّامية مَن زعم أن الفعل تعين دون ضدّه وفي هذا الوقت دون غيره لأن القديم تعالى علم ذلك من حاله، ولأجل أن علمه تعلق بوجوده في هذا الوقت وجد كذلك. فمن قال بهذا القول يجوّز أن يكون لوجوده في هذا [الوقت] موجب. وإن كان الموجَب في الأزل، فلا يمكنه أن يعلم[١] أن المخصِّص فاعل وأن ذلك المخصِّص مختار وله حكم الفاعلين. وكذلك من أثبت لله تعالى إرادة تؤثر في تمييز الفعل وتخصيصه بوقت لا يمكنه أن يعلم أن المخصّص فاعل يختاره أو يؤثر مع جواز أن لا يؤثر.

فأما المجبرة في قولها: إنه مريد لذاته، ثم يرجعون[٢] في ذلك إلى زوال الإكراه والغلبة أو إلى زوال السهو والغفلة وقد جهلوا معنى المريد[٣]، فهذا[٤] الكلام لا يتوجه عليهم لأنهم لم يثبتوا[٥] صفة تؤثر في الفعل تأثيراً يجب معه وجود الفعل، وكان في الأزل ولم يؤثر. فمَن سلك منهم هذه الطريقة لم يتمكن من العلم بإثبات الصانع، لا على جملة ولا على تفصيل. هذا إذا لم يكن الرجل ممن قد عرف في الأصل تعلّق أفعالنا بدواعينا وأحوالنا وأنه لولا أحوالنا لما وجدت[٦]، ثم نظر في العالم وحدوثه فعلم أنه لا بدّ من معلوم متعلق وجود العالم بأحواله ودواعيه، فيكون قد علم الصانع، ثم اعتقد أن ذلك الصانع هو الذي يؤثر في وجود الفعل وصفاته، واعتقد مع ذلك أن الفعل متعلق بأحوالنا ودواعينا. فإن كان كذلك فالعلم بالصانع قد ثبت له، وهذا الاعتقاد قد يمكن أن لا يزيل علمه. وإن اعتقد أن لا

---

[١] يعلم: + (حاشية) يعرف، ل.
[٢] يرجعون: يرجعوا، ص.
[٣] المريد: المؤثر + (حاشية) خ المريد، ص ل.
[٤] فهذا: وهذا، ص.
[٥] يثبتوا: يبنوا، ص ل.
[٦] وجدت: وجد، ص ل.

يتعلق الفعل في شيء من صفاته وأحكامه بشيء من أحوالنا ودواعينا فالعلم بالصانع من هذا الطريق لا يثبت له لأنه لا يمكنه أن يرد إلى الشاهد في تأثير الدواعي. فحينئذ يزول علمه بالصانع، فإن اعتقد إثبات الصانع من بعد لم يكن علماً.

فأما من استدل منهم بأن قال: قد عُلم كون الواحد منا فاعلاً، فلا بدّ لكل فعل من فاعل، وذلك متجدد من فاعل، فكلام بني على عبارة يحتاج أن نستكشف عن معناه. فنقول له: ما الذي تعقل من الفاعل في الشاهد وأحكامه مع الفعل؟ فإن رجع إلى تأثير كونه قادراً أو إلى تأثير دواعيه أو قصده أو علمه لم يتهيأ له، وقد اعتقد أن ذات الفعل وصفاته بالله تعالى حصلت[1] من كل وجه. وإن رجع إلى مقارنة القدرة المتعلقة به وأن القدرة له كما أن الفعل موجود في بعضه، فهذا المعنى غير مطلوب في الغائب ولا تأثير له، ومن أثبت للعالم صانعاً هكذا يكفر عند المجبرة، فبطل أن يعتمد هذا المعنى. وإن رجع في معنى الفاعل إلى استحقاق المدح والذمّ وما جرى مجراه فالعلم باستحقاق ذلك يتبع العلم بكونه فاعلاً لما يستحق به ذلك[2]، خصوصاً على أصل شيخنا أبي[3] هاشم، وصار هذا المستدل كأنه يطلب بالنظر في العالم من يستحق المدح بوجوده، لا من أثر في وجوده. ولقائل أن يقول: ليس العالم مما يستحق به المدح ولا الذمّ، ولا يجب أن يكون الحادث مما يستحق به المدح أو الذمّ، بل لا يمتنع أن يكون حادثاً لا يستحق به واحد منهما، ولا نسلم له هذا المعنى في العالم فيكون مقوياً لخصمه[4] مطلوبه.

فأما من زعم أن الوجود يتجدد في العالم كما تجدد كون الفعل كسباً، فكما احتاج الكسب إلى مكتسب فكذلك سائر جهاته لأنها أجمع

---

[1] حصلت: حصل، ص ل.
[2] ذلك: –، ل.
[3] أبي: أبو، ل.
[4] لخصمه: خصمه، ص ل.

تتجدد بعد أن لم تكن، فغلط لأن كون الفعل كسباً ليس[١] صفة للفعل يحصله[٢] المكتسب عليها فيرد إليها سائر الصفات، بل ليس بصفة أصلاً إذا عقل، فهو اقتران معنى بالفعل يسمونه قدرةً ويعتقدون أنه موجب. وإذا كان كذلك فالاعتماد على هذا الوجه في إثبات الصانع لا يصح.

فأما من استدل بأن الوجود إذا تجدد فلا يخلو من أن يكون لأمر أو لا لأمر، فإن لم يكن لأمر فليس بعض الأوقات بأن[٣] يوجد فيه أولى من بعض، وفيه إمّا قدَم العالم أو أن لا يوجد[٤] أصلاً، وقد علمنا خلاف ذلك، وإن تجدد لَأمر فلا يجوز أن يكون ذلك الأمر نفسه وما اختص به في حالة[٥] العدم من الصفة لأن ذلك يوجب قدمه إذ لا شرط هناك يقف الوجود عليه، وإن كان ذلك الأمر غيره فإمّا أن يكون موجباً أو مؤثراً فيه مع جواز أن لا يؤثر من غير أن تتغير ذاته أو صفاته، والموجب لوجود العالم إن كان الموجب قديماً لزم قدم العالم أو لزم تسلسله إلى ما لا نهاية له، وإن كان الموجب محدَثاً فعلمنا أن المؤثر قد أثر فيه مع جواز أن لا يؤثر، وهو العلم بالصانع الذي أردناه، إذ قد علمنا أنه لا بدّ من أمر له وجد العالم، وأن تأثيره على وجه الجواز، فقد حصل العلم بالله على سبيل الجملة وأعطيناه حقيقة الفاعل، ولم نفتقر إلى معرفة الفاعل في الشاهد والبناء عليه. فقد[٦] استدل بما يدل على إثبات الصانع، وهي طريقة صحيحة. ولا يظهر لي أن في مذاهب المجبرة ما يمنع من هذا الاستدلال، لأنه مبني على أقسام ضرورية وإبطال الفاسد منها بطرق[٧] صحيحة لا

---

[١] ليس: – ، ص.
[٢] يحصله: يحصلها، صل؛ + (حاشية) ظ صله، ص.
[٣] بأن: أن، ل.
[٤] يوجد: + فيه، ص ل.
[٥] حالة: حال، ل.
[٦] فقد: وقد، ص ل؛ + (حاشية) فقد، ص.
[٧] بطرق: لطرق، ل.

تبتني على مذهبنا في العدل والمخلوق. فمَن هذا وصفه لا يمكن تكفيره لأجل أنه لا يعرف الله تعالى على الجملة، ولا يشبه الشاكّ في الله تعالى ولا الجاهل بالله تعالى[١]، فعلى هذا يجب أن نبني القول في تكفيرهم لتعذر العلم بالصانع وإثباته.

فأما تعذر معرفة كونه قادراً عالماً عليهم ففيه بحث آخر. وذلك أن شيوخنا ربّما استدلّوا على كون الواحد منا قادراً بتأتي الفعل منه[٢] وتعذره على الغير، ثم قالوا: هذه الطريقة موجودة في الغائب، فيجب أن نعلم أنه قادر. فمن يسلك من المجبرة هذه الطريقة يتعذر عليهم لأن القادر هو المختصّ بصفة لأجل كونه عليها يوجد مقدوره، ويكون هو المؤثر في وجوده لأجل هذه الصفة. وهذا المعنى عندهم في الشاهد غير ثابت، ولا هذه الصفة ثابتة، وإنما يثبنون قدرة موجبة لكون الواحد منا فاعلاً من غير أن يكون له تأثير في شيء من صفات الفعل ويجعلون التأثير لله تعالى في صفات الفعل، فلا سبيل لهم إلى أن الواحد منا قادر ولا إلى أن الله تعالى قادر[٣] إذا بني على الواحد منا. فأما إذا ابتدأ[٤] واعترف بالطريق الذي ذكرنا أنه لا بدّ لوجود العالَم من مؤثّر فيه، وعلم أن تأثيره على وجه الجواز، وقال: قد تأتّى منه من الحوادث ما تعذر على غيره، فلا بدّ إذاً من تمييز له لأجله تأتى منه العالَم، فيحصل عند ذلك عالماً بكونه قادراً. وإنما يقع الكلام بعد ذلك في الاسم وفائدته، وهذا النظر لا يفتقر إلى أن يعلم في الشاهد فاعلاً قادراً[٥] ولا عالماً، ويحصل له في الجملة العلم بأنه متميز عن من لا يتأتى له مثل فعله.

---

[١] ولا الجاهل بالله تعالى: - ، ص.
[٢] منه: - ، ل.
[٣] قادر: قادرا، ل.
[٤] ابتدأ: ابتدى، ص ل.
[٥] قادرا: وقادرا، ل.

فأما الكلام في كونه عالماً فلا سبيل إليه إلا أن نعلم الواحد منا من طريق فعل المحكم، ونعلم أنه قد وجد من جهته ما يدل على كون الفاعل عالماً. وذلك يتعذر عليهم لا محالة لأنهم قد أثبتوا للفعل محدثاً غير العبد، وهو الذي يُحدثه محكماً، ولا تأثير لعلم العبد فيه، وللعبد قدرة موجبة أحدثها المحدث مُرتَّبة. وكل ذلك يمنع من كون العبد محكماً لما يُحدثه فضلاً عن أن يدل على كونه عالماً. والاستدلال بالفعل المحكم على أنه لا بدّ من تمييز بين من تأتى منه ذلك ومن تعذر عليه إنما يوصل إلى أن الصانع متميز. وهل ما له يحدث[1] المحكم أو له بكونه عالماً صفة زائدة على كونه قادراً؟ لا يدل هذا الاعتبار عليه. فإن كفى في التكليف العلم بكونه عالماً على الجملة، وهو أنه متميز عن من يتعذر عليه مثل إحكام فعله، فالمجبر[2] ربّما حصل له هذا العلم بالاعتبار الذي ذكرناه في القادر، وإن لزم أن يعرف أنه يختص بحالة لكونه عليها صح الفعل، وبأخرى لكونه عليها تعلق بالمعلومات كلها وصح منه إحكام ما يقدر عليه، فإن ذلك يتعذر على المجبرة، لكن ما أظنّ أن التكفير يتعلق بزوال هذا العلم على هذا التفصيل، إذ كثير من شيوخ المعتزلة لا يعتقد في القادر أكثر من صحة الفعل، وهي أن[3] يكون هناك صفة بها صح. وكذلك لم يعقل[4] حالة العالم كثير من شيوخنا، وكثير منهم قد اعتقد أن له مع كل معلوم حالاً يختصه. وإذا لم يكن التكفير متعلقاً بزوال هذا التفصيل الذي يتعذر على المجبر، وقد يتأتى له العلم بكونه عالماً وقادراً على الجملة بأن يعلم تميزه[5] عن من يتعذر عليه الفعل وإحكامه، فلا يجب أن يكفر لزوال العلم

---

[1] يحدث: + له، ل.
[2] فالمجبر: والمجبر، ص ل.
[3] وهي أن: وأن، ص.
[4] يعقل: + (حاشية) ظ يعتقد، ص.
[5] تميزه: تمييزه، ص ل.

بالتفصيل. ولعلّ في الناس من يخالف ويقول: لم نتعبد بمعرفة هذا التفصيل أصلاً، وليس بواجب علينا في الابتداء إلا ما يتعلق بالجملة من هذه العلوم. وإذا خالف فيه المخالف فأولاً يجب أن يعلم أنه من تكليف كل مكلّف، ثم يتبين[١] أنه إذا لم يأت به يعظم عقابه ويكفر. فإن تعذر ذلك لم يتم القول بالإكفار من هذا الوجه.

وأما الكلام في كونه حياً وموجوداً[٢] فمن طريق الشاهد. وإن تعذر لتعذر العلم بأن[٣] يكون الواحد منا قادراً وعالماً من جهة الاستدلال على مذهب المجبرة على التفصيل فليس يبعد أن يعلم أن المعدوم لا يتعلق بغيره، فيعلم في الجملة أنه موجود لعلمه أنه لا بدّ من تعلق بينه وبين المقدور الذي أوجد. وفي كونه حياً ففي الشاهد طريقان: أحدهما أن نعلم أنه قادر عالم مريد مدرك وموصوف واحد مع استحالة ذلك من الجماد، فلا بدّ من تمييزه. والثاني أن نبين أن الجملة صارت كالشيء الواحد، فلا بدّ من صفة يصير بها كذلك. فإذا أردنا أن نثبت كون القديم على مثل هذه الصفة فإمّا أن نقول: كونه عالماً قادراً طريق إلى كونه حياً، أو نقول: المصحّح لكونه عالماً قادراً مريداً[٤] هو كونه حياً، وحكم كونه حياً تصحيح هذه الصفات. وما هذا سبيله لا يقف في موضع دون موضع إذا حصلت الحقيقة، فلا بدّ من الصفة كما إذا حصلت الصفة لا بدّ من حقيقتها. وإمّا أن نقول: تعلق كونه عالماً بكونه حياً كتعلق العلم بالحياة، وكما لا يجوز وجود علم بلا حياة، كذلك لا يجوز ثبوت عالم غير حي. وهذه الطرق العقلية إنما تتم إذا عرف الواحد منا عالماً قادراً حياً مريداً مدركاً، وفي هذه الصفات ما يعلم ضرورةً من نفسه ومن غيره، وفيها ما

---

[١] يتبين: + (حاشية) ظ فيتبين، ص ل.
[٢] وموجودا: موجودا، ص.
[٣] بأن: مكرر في ص.
[٤] مريدا: مريد، ص.

يعلم من النفس ضرورةً ومن الغير بالاستدلال، وفيها[1] ما يعرف من النفس ومن الغير بالاستدلال، والتوصل بها إلى كونه حياً إنما يمكن بعد العلم بها على التفصيل.

والمجبر قد تعذر عليه معرفة التفصيل في الغائب، وإنما يعلم في الجملة أنه متميز عن من يستحيل منه الفعل وإحكامه، فلا سبيل له إلى إثبات كونه حياً على التفصيل من هذه الجهات، فلا يحصل له من العلم أكثر من أن يعلم أنه متميز عن الجماد والأعراض اللذين استحال منهما الفعل وإحكامه. فإن علم أن الواحد منا حي وسلم له السمع علم، وإلا لم يعلم. ثم يجب أن ننظر هل الأمة تكفّر من لم يعلم أنه تعالى حي أم لا؟ ولا يتبين لي ذلك، ولا في المعتقد أنه ليس بحي إذا اعتقد إثبات الصانع وأنه يؤثر في الفعل على وجه الجواز وأنه يتأتى منه الفعل وإحكامه لتميزه [عن من يستحيل ذلك] عليه، والتكفير بهذه الجملة بعيد.

فأما المشبِّهة، الذين اعتقدوا أن صانع العالم جسم أو صورة أو متحيز أو ذات أبعاض وأعضاء أو أنه مختص بجهة أو أنه محل للحوادث[2]، أو زعم أنه فضاء، أو قال: إنه لا نهاية له من جهة الفوق، أو قال أنه بشبر نفسه سبعة أشبار، أو زعم أنه على صورة آدم عليه السلام[3]، أو قال أن له وجهاً ويدَيْن وعيناً ونواجذ، فإن هذه المذاهب تمنع من العلم بالصانع لوجوه. منها أن لا يسلم القول بحدث العالم معها لإثبات مشارك له فيما لأجله لا ينفك من دلالة الحدث مع القول بأنه ليس بمحدَث. وإذا لم يتم القول بحدث الأجسام لم يتم القول بأن لها صانعاً استدلالاً بها. ومنها: إذا كان صورةً أو في جهة أو على هيئة المركَّب بأن يكون له أبعاض أو

---

[1] وفيها: وفيهما، ص.
[2] للحوادث: الحوادث، ص ل.
[3] عليه السلام: - ، ل.

مختصاً بالتحيز ولا يجب أن يكون له فاعل ولا مصوِّر ولا مركِّب، فمن أين أن العالم لا بدّ له من مركِّب ومصوِّر ومُحدِث؟ ومتى زعم أن صورته قديمة لزم مثل ذلك في جميع الصور. ومنها أنه لا قائل بهذه المذاهب إلا ويقول بالجبر[١] معه، فيتعذر عليه ما يتعذر على المجبرة من ذلك. أما تعذر المعرفة عليهم بحدث العالم من جهة الحوادث لا إشكال فيه. وهل هناك طريق أخرى يمكن أن يعرف بها[٢] حدث الجسم أم لا؟ فعلى أصل شيوخنا طرق بإثبات صانع، منها: العلوم الضرورية، إذا علمنا أنها حدثت لا من قبلنا، فلا بدّ لها من محدث، ولا يجوز أن يكون محدثها مثلنا لتعذر ذلك علينا أن نفعله في غيرنا وأن نحصله لأنفسنا ابتداءً في كثير منها، فعلمنا أن لها محدثاً مخالفاً لنا. وكذلك نستدل بالألوان والطعوم والأرايح على إثبات الصانع، وكذلك بالحياة والقدرة والشهوة والنفور، وكذلك نستدل بالرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، إلى سائر ما يتعذر علينا من أجناس الأعراض. وإذا ثبت الصانع لها تبين أن الجسم لو كان قديماً لكان مثل الصانع، إذ قد ثبت قدمه، والمشاركة في القدم توجب التماثل، فنعلم أن الجسم محدَث لمخالفته للصانع[٣]. وهذه الطريقة لا تتأتى للقوم لأن عندهم قُدماء قد اشتركت في القدم واختلفت في صفات أخرى. وإن تعذر عليهم إثبات المحدث لم يمكن التوصل به إلى حدث الجسم، ولا يمكنهم معرفة مخالفة الصانع للجسم وقد اعتقدوه موافقاً للجسم.

وقد نستدل على حدث الجسم بأن نقول: لو كان قديماً لوجب أن يختص بجهة واحدة كلها، لأن المتحيز لا بدّ أن يكون في جهة، واختصاصه بتلك الجهة في الابتداء لاختصاصه بالتحيز ووجوده. فإن كان

---

[١] بالجبر: الجبر، ص ن.
[٢] بها: به، ن.
[٣] للصانع: الصانع، ص.

البعض منه للنفس فجميعه للنفس، وإن كان البعض منه لمعنى فالجميع كذلك، وفي ذلك إثبات معان[1] قديمة إذ لا يجوز إثبات معنى محدَث في الأزل أو كونه كائناً لنفسه. ولو كان كذلك، وكان الاشتراك في القدم يوجب التماثل في جميع صفات النفس فيجب أن لو كانت الأجسام قديمة أن تختص كلها بجهة واحدة. ولما لم يكن كذلك، علمنا أنها محدَثة. وهذه الطريقة لا تتأتى لهم لإثباتهم قدماء غير متماثلة ولإثباتهم جسماً مخالفاً لهذه الأجسام مع المشاركة في الجسمية.

وقد نستدل على حدثه بأن نقول: لا بدّ في المتحيز من أن يكون كائناً في المحاذاة، فلا يخلو حال الجسم في الأزل أن لو كان موجوداً وكائناً من أن يقال: إنه لنفسه كان كائناً في المحاذاة المعينة أو لمعنى قديم. وأي ذلك كان استحال خروجه عن هذه الصفة، وقد علمنا أنه لا جسم إلا يجوز أن يخرج عن محاذاة إلى أخرى. ولا يجوز أن يقال أنه كان كذلك لمعنى منتظر، فليس إلا أن يقال أنه كان في الأزل معدوماً، ثم وجد في المحاذاة لمعنى حادث أو بالفاعل. وأي ذلك كان وجب حدث الجسم. وهذه الطريق لا تتأتى لهم لأنهم فريقان: فريق جوّز عليه الإتيان والمجيء والحركة والزوال مع القول بقدمه، فعلى هذا المذهب لا إشكال أن جواز الانتقال لا يدل على حدوث الشيء على الوجه الذي رتبنا، وفريق منهم زعم أنه يختص بجهة يستحيل خروجه منها، فكل جسم لا نعلم جواز[2] خروجه من المحاذاة التي هو فيها لم يمكنّا أن نعرف حدوثه بهذه الطريقة، إذ ما يدل على جواز الانتقال في جميع الأجسام الاختصاص بالتحيز. فمن جوّز في مختص بالتحيز خلاف هذه الطريقة فقد سدّ على

---

[1] معان: معاني، ص ل.
[2] جواز: – ، ص.

نفسه هذا الباب. فالقول بحدوث جميع الأجسام يتعذر عليه وإن وصل إلى حدوث بعضها بهذه الطريقة.

وقد نستدل على إثبات الصانع وحكمته بتحيز[١] الأجسام، ثم نستدل بالسمع على حدث العالم. فإذا لم يتم لهم معرفة السمع لقولهم بالجبر فقد تعذر عليهم هذه الطريقة. ومن سدّ طريق معرفة حدث العالم هل يكفر أم لا؟ ومن لم يعرف حدث العالم هل يكفر أم لا؟ المحكي عن شيوخنا أنه يكفر قياساً على الجاهل بحدث العالم والشاكّ فيه والمتحير. وقد بينا الكلام في صحة هذا القياس وفساده من قبل، فلا وجه لإعادته. فإن[٢] أمكننا أن نبين من إجماع الأمة أن من لا[٣] يعرف حدث العالم من المكلَّفين [بالمعرفة] بحدوثه المتمكِّنين من المعرفة فهو كافر استقام لنا تكفير المشبِّهة بهذه الجملة. وإذا لم يتأت[٤] لهم التوصل بالجسم إلى إثبات المحدِث، فهل يمكنهم معرفة الصانع بالأعراض وحدوثها بجواز العدم عليها؟ والذي يمنع من معرفة الصانع بعد القول بالجبر [يمنع هؤلاء] بعد ذلك، فإن تعذر عليهم أو تأتى لهم فالحكم فيه ما بينا في المجبرة.

فأما جهلهم بالله تعالى من حيث اعتقدوا فيه أنه بصفة الأجسام المحدَثة واعتقادهم أنه محل للأعراض[٥] والمعاني كالأجسام مع[٦] كونه جهلاً بالله هل هو كفر في نفسه أم لا؟ فالأصل فيه أنه لا يمكن أن نبين أنه كفر إلا بأن نعلم أن العلم بأن من[٧] قال ببعض هذه المذاهب كافر[٨] علم

---

[١] بتحيز: بغير، ص ل.
[٢] فإن: وإن، ل.
[٣] من لا: لا من، ص.
[٤] يتأت: يتأتى، ص ل.
[٥] للأعراض: الأعراض، ص.
[٦] مع: - ، ص.
[٧] بأن من: بمن، ص ل.
[٨] كافر: - ، ص ل + (حاشية) ظ كافر، ص.

ضروري من دين النبي صلى الله[1] عليه وآله، أو يقال: علمنا ذلك من إجماع[2] الأمة قبل أن حدثت هذه المذاهب، أو نرجع إلى الإطلاق فنقول: أجمعت الأمة على أن الجهل بالله كفر، فأطلقوه إطلاقاً، فإطلاقهم يعمّ جميع أنواع الجهل بالله تعالى، فلا يخص إلا ما دل عليه الدليل، فيكون استدلالاً بإطلاق الأمة وعموم قولهم، أو نقيس هذا الجهل على الجهل بذاته، وبإثباته جسماً نعلم[3] أنه جهل بالله، ونكفر[4] كل جاهل بالله من[5] غير تخصيص أي جهل كان على سبيل الجملة والتفصيل. فإن تم بعض هذه الطرق فلا شكّ في كفر القوم.

ومن قال بأن هذه المذاهب كفر وادعى العلم الضروري به قال: قد علمنا أن كل مسلم إذا سمع ذلك أنكره واستعظمه[6] وتبرأ من قائله، وعرف مخالفته للدين بأول وهلة. ولهذا نجد أرباب هذه المذاهب يخفونها ويحبسونها ولا يعترفون بها عند العوام وعند من هو على جملة الإسلام مخافة أن يستأنس به صاحب الجملة، فلولا العلم الضروري بقصد الرسول ومن دينه أنه خلاف ملته ودينه لم تجب هذه الطريقة فيه. وبهذه الطريقة يعلم كفر من زعم أن القيامة تأويل والبعث والنشور إلى سائر ما يكفر به القرامطة والباطنية. وربّما يؤكّد هذا الكلام بأن يقال: بمثل ما نعلم أن هذه المذاهب بخلاف دين المصطفى بمثله نعلم أن من دان به كفر، والطريقة فيهما سواء. وقد بينا أن المناظرة في هذا الباب لا تصح وأن الواجب الرجوع إلى النفس، والذي يجده الواحد منا من نفسه استعظام

---

[1] الله: - ، ل.
[2] من إجماع: بإجماع، ل.
[3] نعلم: نعلمه، ص ل.
[4] ونكفر: وتكفير، ص ل.
[5] من: مكرر في ص.
[6] أنكره واستعظمه: أنكر واستعظم، ص ل.

هذا القول واستجهال قائله ومخالفته للدين والعلم بقصد الرسول أنه كافر، ولا يكاد يتبين أنه ضروري.

فأما الاستدلال بالإجماع من سلف الأمة على أن هذا النوع من الجهل كفر فطريقه[١] أن نبين أن هذه المقالة، وإن حدثت في زمان سليمان بن جرير وهشام[٢] بن الحكم ومن بعدهما، فمن[٣] تقدم كان كفرها[٤]، ومنهم من كفّر من دان بهذه المذاهب والمُظهر لها على وجه ظهر للأمة قوله وتكفيره، ولا عُلم له مخالف في عصره[٥] ولا عذر في ترك المخالفة. وإذا تم هذه الأصول تم الاستدلال بالإجماع، وإن لم يتم فالفزع إليه لا يصح.

فأما الاستدلال بإطلاق الأمة أن الجهل بالله كفر فطريق هذا علمنا أن أكثر الأمة قد أطلق ذلك و لم ينكر عليهم هذا القول ولا طولب بالتفصيل فيه، فعلمنا أن هذا الإطلاق حق وصار كقول الله تعالى وقول رسوله في وجوب إجرائه على العموم إلا ما خصّه[٦] الدليل. وهذا من أقوى ما يستدل به في كفر هؤلاء، ومتى أورد على المستدل بهذه الطريقة جهل بالله لا يكفر الجاهل به فله أن يقول: استثنيت هذا الجهل بدليل، وتخصيص الإجماع إذا كان قولاً يصح. ومتى قيل له: إن في الأمة أصحاب المعارف ولا يكفّرون بالجهل، فله أن يقول: هم محجوجون بالإجماع بهذا الإطلاق، ويلزمهم أن يكفروا بالجهل كما يكفرون بالجحود. ومتى قيل: إن في الأمة من لا يكفر المتأول، فله أن يقول: يلزمه أن يكفر بهذا الإجماع وبحق هذا الظاهر. فإن قيل: أرباب هذه المذاهب من الأمة ومن

---

[١] فطريقه: وطريقه، ص.
[٢] هشام: هاشم ، ص ل.
[٣] فمن: ممن، ص ل.
[٤] كفرها: كفرا، ص ل.
[٥] عصره: عصر، ص.
[٦] إلا ما خصّه: مكرر في ص.

المعترفين بالرسول وهم لا يكفرون أنفسهم، قيل له: هم يعترفون بأن الجاهل بالله كافر، ولا ينكرون الإطلاق، فإذا كانوا بهذه الصفة يجب أن يكونوا كُفّاراً.

فأما قياس هذا النوع من الجهل على الجهل بذاته بعلّة أنه جهل بالله إنما يتم لمن لا يناقض، فأمكنه أن يبين أن العلة هناك كونه جهلاً بالله دون أن يكون جهلاً بإثباته واعتقاداً لنفيه أو شكّاً في إثباته. وقد تكلّمنا على هذه الطريقة من قبل.

فأما جهل المشبِّهة بصفات الله نحو كونه قادراً عالماً حياً من حيث نفوا هذه الحقائق والصفات والأحوال وزعموا أن الفائدة في القادر وجود القدرة، وفي العالِم وجود العلم، فقد جهلوا ما هو عليه من الصفة نحو[1] كونه قادراً وأثبتوا قدرة قديمة، فهل يكفرون بذلك؟ فمن زعم أنه يكفر فلا وجه لقوله إلا ما ذكرناه من أنه جهل بالله، فيجب أن يدخل تحت الإطلاق، إذ لا دليل هناك يخصّه.

فأما ابن ابي بشر وابن كلاب، فقد جهلا الله نوعاً من الجهل لا يوجد إلا في قولهما، وذلك أنهم لم يعقلوا لله تعالى صفة يتميز بها عن ما ليس بإله[2] ترجع إلى ذاته. وذلك أنهم أثبتوا موجوداً قديماً، وأثبتوا معه قُدَماء، فلم[3] يقع التميز[4] بالقدم[5]. وقالوا: إنه قائم بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج إلى محل يوجد به، والجواهر تشاركه في ذلك. وقالوا: صفاته توجد به، وكذلك الجواهر، وكونه عالماً وقادراً حياً سميعاً بصيراً أثبتوه لمعان[6] قديمة[7]

---

[1] نحو: ونحو، ل.
[2] بإله: له، ص ل.
[3] فلم: و لم، ص.
[4] التميز: التمييز، ص.
[5] بالقدم: بالقدرة، ص ل.
[6] لمعان: لمعاني، ص ل.
[7] قديمة: + (حاشية) خ فائدة، ص ل.

ترجع الأوصاف[١] إليها لا إليه، وليس هناك صفة لله تميزه مما ليس بإله. ومتى تعذر تمييزه[٢] عن ما سواه فهو جهل بالله، ونحو ذلك الإطلاق يجب أن يكون كفراً لأنه اعتقاد فيه أنه كذلك، وليس هو كذلك. ومتى قيل أن العلم بالتفصيل شرط في الإيمان، فهم يكفرون لفَقْد العلم بالله تعالى على التفصيل.

الكلام في الكفر بالقول بالتشبيه

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله يكفّرون المشبِّهة. والأصل في ذلك الإجماع، وذلك أنه لا أحد في الأمة إلا وإذا سألته عن من يشبِّه الله تعالى بخلقه فقال: إنه كافر. والقول بتكفير المشبِّهة ظاهر في الأمة من غير أن نعلم خلافاً[٣] فيه، ومتى قيل أن في الأمة من لا يكفر المتأول بوجه كأصحاب الحديث وكالعَنْبَرِي والكرّامية، فكيف يصح ادّعاء الإجماع؟ قيل له: ليس الكلام في المتأول، وإنما الكلام أولاً في من قال أن الله يشبه بعض خلقه، وأطلق هذا القول. وليس عند[٤] هؤلاء أنه لا يكفر، فالإجماع ثابت في هذا الموضع.

فإن قيل: هَبْ أن هذا القائل يكفر، فمن أين أن[٥] اعتقاده التشبيه كفر؟ قيل له: هذا اللفظ إنما كان كفراً لأنه أنبأ[٦] عن معنى هو كفر في نفسه. ألا ترى أن كل قول كان كفراً كان المعنى الذي يتضمنه ويفيده بمثابته، وكل معنى ليس بكفر[٧] فالعبارة عنه ليس بكفر. وقد علمنا أن من لا يعرف اللغة وأطلق هذا القول وقصد به نفي التشبيه[٨] أو قصد به شيئاً

---

[١] الأوصاف: الأوصاف ترجع، ص ل.
[٢] تمييزه: تميزه، ص ل.
[٣] خلافاً: خلاف، ل.
[٤] عند: عن، ص ل.
[٥] أن: - ، ل.
[٦] أنبأ: انبى، ص ل.
[٧] بكفر: لكفر، ل.
[٨] التشبيه: + أو قصد بهب نفي شيء لم يكفر، ص ل.

[غيره] لم يكفر، فعلمنا أن ما كان كفراً إلا أن[1] المعنى في نفسه كفر. ولا خلاف بين من أوجب المعارف أن اعتقاد التشبيه كفر كما أن إظهاره كفر، وإنما الإشكال بعد ذلك في من اعتقد اعتقاداً يقتضي التشبيه مع القول بأنه لا يشبه الأشياء واعتقد أن التشبيه لا يقع فيما يقول، وإنما يقع في صفة أخرى أو في أمر آخر، ولو اعتقد أن ذلك تشبيه لم يذهب إليه وتبرأ[2] من المشبِّهة، هل يكفر أم لا؟ فادعاء[3] الإجماع في من هذا سبيله لا يمكن لما حكيناه من الخلاف. وطريق إكفار من هذا سبيله لا يكون إلا بالقياس على من قال: إن الله يشبه الحوادث، أو اعتقد أنه يشبهها، فالاعتقاد أنه يشبهها لا بدّ من أن يكون معلوماً. ولا يجوز أن نكفّر بذنب غير معقول ونكفّر فريقاً لا يعرفون، ولا يعقل في معنى التشبيه إلا اعتقاد أنه يشبه الحوادث في صورها أو هيئاتها أو أخصّ[4] أوصافها التي تتميز بها من غيرها[5]، أو يصف غيره بأخصّ ما له، فيكون موقعاً للشركة بينهما في صفة. ولا إشكال أن من وصف الله بأنه محدَث ويشبه الحوادث في الحدوث فإنه يكفر، فإن وصفه بوصف لا يتم موجب ذلك الوصف إلا مع الحدوث أو يفيد حدوثاً على وجه وصفه وأظهره واعتقده يجب أن يكون كفراً كالأول.

فإن اعتقد فيه أنه على صفة يلزم عليها أن يكون محدَثاً ولا يلتزم المخالف ذلك فلا يجب أن يكون كفراً لأنه يلزمه الكفر ولا يلتزم، ونفس ما قاله ليس بكفر. ومن اعتقد أن لله وجهاً كوجه الإنسان على ما في الخبر أنه قال: لا تضربوا على الوجوه ولا تقولوا: قبح الله وجهك ووجه من يشبه وجهك، فإن الله تعالى خلق آدم على صورته، واعتقد أن الهاء في

---

[1] إلا أن: لأن، ص ل.
[2] تبرأ: تبرى، ص ل.
[3] فادعاء: وادعاء، ص ل.
[4] أخصّ: خص، ص.
[5] غيرها: غيره، ل.

الحديث راجعة إلى الله تعالى لا إلى المضروب، فهذا صريح التشبيه. وكذلك من قال أنه على صورة آدم، وطوله ستون ذراعاً. وكذلك من قال أنه بصفة الألوان، أو قال أنه بصفة الهواء، أو قال أنه كثيف، أو قال أنه كالجزء الذي لا يتجزأ يصح أن يحاط به، أو اعتقد أن لله تعالى[١] يدَيْن وأصابع وكفّاً يتأتى فيها القبض والبسط كأيدي الناس، أو اعتقد أن له جنباً، أو اعتقد أن له قدمين، أو اعتقد أنه على صورة شاب أمرد وله شعر قطط، أو اعتقد أنه يستقرّ على العرش أو يجلس عليه أو يثقل عليه حتى يئط من تحته لثقله، فكل ذلك يجب أن يكون تشبيهاً وداخلاً تحت موجب الكلمة.

فأما من اعتقد أنه محل[٢] للمعاني[٣] ولم يعتقد أنه متحيز كالجواهر، أو اعتقد أنه مختص بجهة لا على[٤] طريق الشغل لتلك الجهة، أو قال أنه بكل مكان، لا[٥] على سبيل الحلول والمجاورة لكن[٦] بمعنى العلم والقدرة، فمجرّد هذه المذاهب لا تنبيء أنه تشبيه، وإن كان مما يلزم عليه التشبيه.

وأما الوصف بأنه جسم يجب أن ننظر فيه. فإن قال أنه طويلٌ عريضٌ عميقٌ كالأجسام، فهو مشبِّه. وإن أراد كونه قائماً بنفسه فلا يجب أن يكون تشبيهاً، وهو وإن كان في أصل اللغة وصفاً للمعنى الأول فالغرض من المستعملين له يختلف، فخرج إطلاقه من أن يصح الحكم به دون معرفة المقصد.

فأما من شبّه غير الله بالله حتى اعتقد سواه قديماً وعالماً لذاته، ولم يصف الله بصفات خلقه، هل يستحق اسم المشبِّهة أم لا؟ فالظاهر من هذا

---

[١] تعالى: – ، ل.
[٢] أنه محل: – ، ص.
[٣] للمعاني: المعاني، ص ل.
[٤] على: عن، ص ل؛ + (حاشية) ظ على، ص.
[٥] لا: – ، ص.
[٦] لكن: لا، ص؛ + (حاشية) لك ظ، ل.

أنه لا يكون قد شبّه الله بخلقه، والكلمة في الأصل مستعملة في من شبّه الله بخلقه. وإن كان من جهة المعنى قد أثبت لله ثانياً في صفة من صفاته، فقال أنهما يتشبهان في تلك الصفة، فإنا حكمنا في مَن قدمنا ذكره أنه من المشبِّهة، لأن التشبيه قد بينا أن[1] أصله فيما يتفق على [الصفة] المسيطرة[2]. فإن كان تلك الصفة[3] توجب المماثلة بينه وبين ما له تلك الصفة المسيطرة[4] التي وصفوه بها، فتنزّيهم من المشبِّهة لا يخرجهم من أن يكون الاسم واقعاً عليهم، واعتقادهم أن ذلك ليس بتشبيه لا يغير حقيقة الاسم. فإن ثبت من إطلاق الأمة أن المشبِّهة كُفّار فكل هؤلاء يجب أن يحكم فيهم بالكفر لعموم الإطلاق ووجود حقيقته فيهم، فلا أحد في الأمة إلا ويصف الله تعالى بصفة ويصف غيره بها مع اعتقاده أن التشبيه كفر وضلال[5]، فعلمنا أن الوصف له ولغيره بمجرّد الوصف لا يكون تشبيهاً، كما يظن بعض الجُهّال أنا إذا وصفناه بأنه شيء وموجود وقادر وحي ووصفنا [به] غيره فقد شبّهناه، غلطاً لأن القصد باستعمال هذا اللفظ ذمّ، فالوصف المذموم يجب أن يكون داخلاً تحت الجملة دون الوصف له بما وصف به نفسه، ودل على أنه يجب أن يوصف به.

فأما من أثبت لله تعالى وجهاً ويداً وعيناً، ولم يعقل ما أثبت، وقال: لا أتأول ما في القرآن، أو زعم أن ذلك عبارة عن معنى من المعاني وصفة من الصفات، فلا يجب أن يكون من المشبِّهة بهذا القول، لأن ما أثبته غير معقول والتشبيه إنما يقع بالمعقول. فأما من وصف الله بالستر والحجاب والظهور والغيبة والإتيان والمجيء فإنه إن[6] تبع ألفاظاً في هذا الباب ولم

---

[1] أن: أنه، ل.
[2] المسيطرة: المنتظرة، ص ل.
[3] فإن كان تلك الصفة: فكل تلك الصفة، ل.
[4] المسيطرة: المنتظرة، ص ل.
[5] وضلال: ضلال، ل.
[6] إن: - ، ل.

يعتقد المعنى، فأظهر من نفسه أنه لا يعتقد، فلا يجب أن يكون من المشبِّهة، ولا[1] يعدّ كافراً. وإن اعتقد فيه أنه بصفة الأجسام حتى جوّز عليه هذه الأمور أو تصوّر فيه ذلك فيجب أن يكون من المشبِّهة. ومن استحق الاسم فهو مذموم، والمؤمن لا يستحق اسم الذمّ في نفسه، لا إشكال فيه، وكفره مستفاد من الطريق الذي ذكرناه، وإن كان هناك ما يخصّه ويخرجه من الجملة، وإلا دخل تحت الإطلاق.

الكلام في الخروج من التوحيد

اعلم أن الخروج من التوحيد إلى التثنيه أو التثليث كفر لا خلاف فيه، والعلم بذلك عن دين الرسول ضروري، فكل من أثبت مع الله إلهاً آخر فهو كافر لا محالة. فأما من أثبت لله تعالى ثانياً لا في الإلاهية لكن في القدم والأزلية، أو[2] أثبت قادراً لذاته أو عالماً لذاته أو حياً لذاته، فهل يجب أن يكفر أم لا؟ هو[3] موضع النظر. فعند شيوخنا أن من أثبت مع الله قديماً آخر فقد كفر. هذا هو الظاهر من قولهم، وفي الأمة من ينكر ذلك، والعلم بكفر مَن هذا سبيله غير ضروري، ويجب أن يكون طريقه الاكتساب.

ويجري في كلام مشايخنا طرق يتوصل بها إلى أن هذه المذاهب كفر، منها القياس على من أثبت إلهاً آخر. قالوا: لأن الكفر إنما لزم هؤلاء لأنهم أثبتوا مشاركاً له في صفة ذاته إذ الإلاهية ترجع إلى أن العبادة تليق به وتحق له، وهذا ينبئ عن كونه قادراً لذاته إذ لا يتم ذلك إلا بالقدرة على أصول النعم، والقادر بالقدرة يستحيل منه إحداث الجسم والحياة والشهوة والعلوم التي هي العقل والمشتهيات التي بها تتعلق الشهوات.

---

[1] ولا: فلا، ل.
[2] أو: و، ص.
[3] هو: فهذا هو، ص.

وكل ذلك يتعذر على القادر بالقدرة، فلأجل أن المثبت إلهاً ثانياً أثبت قادراً على أصول النعم مشاركاً لله تعالى في أخصّ أوصافه لزم كفره، وهذه العلة موجودة في من أثبت قديماً سوى الله تعالى. وهذه الطريقة من القياس لا تكاد تسلم لأن للخصم أن يقول: إنما كفر لإثبات إله سواه. ألا ترى أنه متى أثبت هذا عُلم كفره، ومتى لم يثبت هذا لم يُعلم كفره. فالعلة فيه حصول هذا الاعتقاد. وبعد، فإنه لا[١] يمتنع أن يكون في اعتقاد[٢] إله ثان من وجوه المفاسد ما ليس في اعتقاد قديم ثان ليس بإله، وإذا جوّزنا ذلك جوّزنا أن لا يكون كفراً ولا مشاركاً له في العظم. وبعد، فإنه لا خلاف أن كُفر[٣] من أثبت إلهاً ثانياً أعظم من كفر من أثبت قديماً ثانياً، ولا يتم أن نقيس فنقول: يجب أن يستوي عقابهما، ولا يتم أن نقول: يجب اشتراكهما في الحكم لهذه العلة.

ومما استدل به على أن هذا المذهب كفر هو أنه لا خلاف في كفر النصارى للتثليث، وليس فيهم من أثبت ثلاثة[٤] آلهة، بل أثبتوا ثلاثة أقانيم جوهراً واحداً[٥]. والثنوية قد كفرت بإثبات الاثنين وإن زعمت أن أحدهما نور والآخر ظلمة ولم تشرك بينهما إلا في القدم. وكذلك من أثبت من الدهرية الزمان والهيولي قديمَيْن مع البارئ يكفر[٦] عند الأمة وإن لم يكن في ذلك إلا المشاركة في القدم. فعلمنا أن الذي جمعهم على الكفر القول بإثبات القديم الثاني، وهذه العلة قائمة في مذهب الكلابية والأشعرية، فيجب أن يكون كفراً. وهذه الطريقة مبنية على أن الأمة كفّرت هؤلاء لخروجهم من التوحيد في باب القدم وبقولهم بأزيد من واحد، فإن أمكن

---

[١] لا: لم، ص ل؛ + (حاشية) ظ لا، ص.
[٢] اعتقاد: إثبات الاعتقاد، ص.
[٣] كُفر: كفراً، ل.
[٤] ثلاثة: ثلث، ص ل.
[٥] جوهراً واحداً: جوهر واحد، ص ل.
[٦] يكفر: تكفير، ل.

بيان هذا من قول الأمة ونصّهم عليه استقام، وإن احتجنا إلى أن نعلل فنقول: العلة في كفر هؤلاء القول بقديم ثان، فما[١] ذكرناه في الطريقة الأولى ربّما يعترض هذه الطريقة.

ومما يُستدل به على أن هذا القول كفر قوله تعالى ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ ﴾[٢] قالوا: وذلك أن الله تعالى لم يحك عنهم أنهم قالوا: إن الله ثالث ثلاثةِ آلهة، وقوله تعالى[٣] ﴿ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾[٤] فعلى طريق الإلزام لا على طريق الإخبار عنهم، كأنه قال: إذا قالوا بالقُدماء الثلاثة لزمهم القول بآلهة ثلاثة، أو لأن هذا القول كهذا القول. قالوا: والذي يكشف صحة ما ذكرناه[٥] أنه ليس في النصارى من أثبت[٦] ثلاثة آلهة، وإنما قالوا: إله واحد[٧]، وقالوا في المسيح بالاتحاد وأنه صار إلهاً باتحاد اللاهوت بناسوته، ومذاهبهم في الاتحاد مختلفة. فإذا لم يكن ذلك مذهبهم، والله تعالى أصدق قائل، علمنا أنهم إنما كفروا بالقول بثلاثة قدماء. وربّما قيل: إن الله تعالى قال ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ ﴾ ولم يفصل ولم يقيد، وكل من أثبت له ثانياً وثالثاً[٨] في أي صفة من صفاته كان يجب أن يكون كافراً[٩] لأن الله تعالى كفّرهم بالقول بالتثليث. وربّما يقال: إذا ثبت بالظاهر أن القول بالتثليث كفر، والتثليث يقع في باب العدد لا في باب الصفة، فعلى أي صفة أثبت له ثان وثالث يجب أن يكون كفراً وتثليثاً.

---

[١] فما: فيما، ل.
[٢] ٥ المائدة ٧٣.
[٣] تعالى: - ، ص.
[٤] ٥ المائدة ٧٣.
[٥] ذكرناه: ذكرنا، ل.
[٦] من أثبت: - ، ص.
[٧] إله واحد: إلهاً واحداً، ص؛ إلهاً واحد، ل.
[٨] ثانيا وثالثا: ثان وثالث، ص ل.
[٩] كافرا: كفرا، ص ل.

وعند هذا [إن] قيل لابن كلاب: إذا كنت موافقاً للنصارى فبِمَ تكفرهم؟ قال:[١] لأنهم نقصوا عن الواجب واقتصروا على الثلاث، وهذه الطريقة منتزعة من ظاهر القرآن أو من ظاهر إطلاق الأمة. فإذا كان الظاهر مطابقاً لذلك ولا دليل يمنع منه وجب القول به. وإن كان الظاهر لا يساعد لم يصح الاستدلال. ومثل هذه الطرق لسنا نأبى صحتها إذا كانت الظواهر تساعدها.

ومما قيل في كفرهم بهذا المذهب أن العلم بأن الله عالم قادر متعذر على القوم لأنهم اعتقدوا أن فائدة العالم إلى العلم ترجع[٢] لا إليه، وكذلك قالوا في فائدة القادر وفائدة الحي ترجع إلى القدرة والحياة، فما عرفوا في الشاهد عالماً في الحقيقة ولا في الغائب، ومن لم يعرف أن الله تعالى عالم قادر حي فقد كفر. وهذه الطريقة قد سلفت وذكرنا ما يعترض عليها، فأغنى ذلك عن الإعادة.

ومما يذكر في هذا الباب أن القوم لقولهم بالصفات لا يمكنهم معرفة صحة القول بأن لا ثاني لله قادراً[٣]، لأنهم قد سدّوا على أنفسهم طريق ذلك من حيث أن الاشتراك في بعض الصفات الذاتية لا يوجب عندهم الاشتراك في سائر الصفات الذاتية ولأن عندهم أن القدرة القديمة يجب أن تتعلق بكل مقدور، وكذلك الإرادة القديمة والعلم القديم[٤]. فلا يتأتى مع كل واحد من هذه المذاهب دلالة التمانع ولا ما جرى مجراها لأن تلك الدلالة لا تتم مع القول بأن مقدورهما واحد ومرادهما وداعيهما إلى الفعل واحد ومع القول بأن تقدير المغايرة في ذلك لا يصح لما في ذلك من تقدير نقض[٥] موجب الدلالة الدالة على تعلق المعاني القديمة. وكل من لم يعرف

---

[١] قال: قالوا، ص.
[٢] ترجع: – ، ص.
[٣] قادرا: قادر، ص ل.
[٤] القديم: القديمة، ص.
[٥] نقض: يقتضي، ص ل؛ + (حاشية) ظ نقض، ص.

أنه ليس[١] لله تعالى ثان[٢] قادر فهو كافر. وهذه الدلالة إنما تتم بأمرين: أحدهما أن نعلم أن زوال العلم بمنزلة الجهل وأن التقليد كالجهل والشكّ في هذا الباب، وأن طريق السمع مسدود على القوم كطريق العقل، فمتى تم هذان الأصلان تم القول بكفر القوم من هذه الجهة. وإن لم يتم ذلك لم يتهيأ الاستدلال بهذا الكلام.

ومما استدل به على كفر القوم هو أن القوم لا يمكنهم معرفة أن لا ثاني لله عاجزاً[٣]، بل لا يمكن معرفة حدوث كثير من الأجسام الغائبة لأن طريق ذلك أن الاشتراك في القدم يوجب التماثل وأن الاشتراك في بعض صفات الذات يوجب الاشتراك في جميعها. فإثبات جسمين أحدهما قديم والآخر محدَث وإثبات قديمين أحدهما[٤] قادر والآخر عاجز لا يصح. ومن أفسد هذه الطريقة على نفسه لا يمكنه أن يعرف صحة المذهب، وعدم المعرفة بمنزلة الجهل. والكلام في هذه الطريقة بمنزلة الكلام فيما سلف لأنه مبني على القياس الذي ذكرناه.

ومما يذكر في كفرهم أنه لا يمكنهم أن يعرفوا أن الله تعالى ليس بمحل للألوان والطعوم والروائح إلى غير ذلك من سائر أنواع الأعراض لقولهم أن العلم والقدرة والحياة تقوم بذات الباريء كقيامها بأجزائنا وكقيام اللون بنا. وهذه الطريقة إنما تسلم بأن نعلم أن العلم بأن ذلك لا يجوز على الله تعالى من شرط الإسلام وأن زوال العلم إلى التقليد أو إلى الشكّ أو إلى الجهل كفر، ثم نعلم أن الحكم في الكل على السواء. فإن لم نعلم ذلك لم تسلم.

وأحد ما استدل به شيوخنا على كفر القوم أنه لم يكن خلاف بين الصدر الأول والثاني أن من أثبت قديماً سوى الله وغير الله وليس هو الله

---

[١] ليس: − ، ص.
[٢] ثان: ثاني، ص ل.
[٣] عاجزا: عاجز، ص ل.
[٤] قديم والآخر ... قديمين أحدهما: − ، ص.

كمَن أثبت إلهاً ليس هو الله أو غير الله، حتى حدث قوم من المستضعفين تمسّكوا بظواهر القرآن حين[1] وردت عليهم شبه الثنوية والملحدة وكثير من أعداء الدين وقالوا: نقول كما قال الله تعالى ورسوله ولا نتجاوز ذلك، فقيل: إن في القرآن إثبات اليد والعين والعلم والقدرة، فالتزموا[2] ذلك وأبوا أن يفسّروه ويصفوه بشيء من الصفات يقتضي لله شريكاً في بعض صفاته، وقالوا: كل ذلك صفات الله، والصفات لا تُوصَف، ومن وصفها فقد كفر. فجاء ابن كلاب بعدهم وأثبت هذه الصفات، فلما سُئل عن صفاتها قال: إنها موجودة ثابتة وأزلية وليست بقديمة، فكفّر من قال بقدمها ورأى ذلك خروجاً من الدين، وعدل عن لفظ القدم إلى لفظ الأزلية لغرابتها وبعدها عن اللفظ المستشنع من القول بقديم ثان، حتى جاء ابن أبي بشر، فنظر في قوله فوجده في نهاية التناقض، وعلم أنه لا فرق بين القديم والأزلي ووجد الناس قد أنسوا بقول ابن كلاب، فقال: أقول أن صفاته قديمة لكن ليست بأغيار له، ومن قال أنها غيره[3]، فقد كفر. ثم حدثت الكرامية، فعلمت أن الصفات إذا لم تكن هي الموصوف ولا جملة له ولا بعضاً وتفرد بالذكر كما يفرد الموصوف بالذكر وعلمت حقيقة التغاير، ارتكبت أن صفات الله تعالى قدماء أغيار[4] وزعمت أن الكافر من أثبت غيراً لله إلهاً. فحدثت هذه المذاهب على هذا التدريج، وكل منهم يكفّر القائل بخلاف قوله ويطلب موضعاً للكفر ويصرف إليه ما أجمعوا عليه من القول بأن من أثبت قديماً سوى الله كمن أثبت إلهاً سوى الله فقد كفر. فإذا كان كذلك، وكان الإجماع قد سلف فيكفر مَن هذا وصفه. ثم حصل الاتفاق من بعضهم على ما بيناه، وبتكفير[5] بعضهم لبعض

---

[1] حين: حتى، ص ل.
[2] فالتزموا: والتزموا، ل.
[3] غيره: غير، ص.
[4] أغيار: أعيارا، ص ل.
[5] وبتكفير: وتكفير، ص ل.

وابتداع الأقوال علمنا أنهم كُفّار. فهذه الطريقة من أقوى ما يتعلق به في تكفير هؤلاء، وإنما نحتاج فيها أن نثبت ظهور القول بتكفير من أثبت قديماً غير الله أو سوى الله. فإذا ثبت[١] ذلك، وثبت أن هذا قولهم على ما بيناه، ثبت انهم كُفّار.

ومما يستدل به على كفر القوم أن يقال: قد علمنا أن عبادة الأصنام والنيران وسائر ما عُبد من دون الله كفر. وقد علمنا أن اعتقاد مشارك له في القدم والأزلية أعظم من اعتقاد مشارك له في استحقاق العبادة مع العلم بحدوث ذلك المعبود وكونه جماداً. وإذا كان هذا أعظم من هذا وهو كفر فيجب أن يكون ما هو أعظم منه كفراً. وهذا الكلام مبني على شيئين: أحدهما أن عبادة الأصنام كفر، والثاني أن اعتقاد ثان له في القدم أعظم[٢] من عبادة محدَث من الأصنام وغيرها. فإن تم كانت الطريقة مستقيمة، وإلا فلا.

ومما ذكر في هذا الباب أن من اعتقد ذاتاً لا تعلم إلا بعلم لولاه لما علم ولا يقدر إلا بقدرة لولاها لما قدر ويحيى بحياة لولاها لما كان حياً إلى سائر الصفات فقد عبد غير الله، وعبادة غير الله كفر، ولهذا قلنا: إن صلاة المجسِّم كفر وسائر عباداته. وهذا الكلام يجب أن نتأمل، وقد علمنا أن العلم بالله على سبيل الجملة يحصل إذا علمنا أن للعالم صانعاً[٣]. فمن اعتقد عند عبادته هذا الاعتقاد وقصد بها القربة إلى معلومه على سبيل الجملة، وهو المُنْعِم عليه، والمدبِّر له وللعالم[٤]، فهذا لا يجب أن يكون عبادة لغير الله، ولا يبين كونها كفراً ولا قبيحاً، إلا أن يكون هناك فقد شرط له تحسن العبادة بأن[٥] قَصَدَ بعبادته[٦] التقرب إلى جسم أو صورة أو ذي

---

[١] ثبت: أثبت، ل.
[٢] أعظم: + (حاشية) ص أعلا، ص؛ أعلا + (حاشية) صوابه أعظم، ل.
[٣] صانعا: صانع، ص ل.
[٤] وللعالم: والعالم، ص ل.
[٥] بأن: من، ص ل.
[٦] بعبادته: لعبادته، ص ل.

الجوارح أو أبعاض أو محل الصفات ويحتاج إليها. فلا يمتنع أن تكون عبادتهم لله[١]، ولا يمكن أن يقال: إن هذه العبادة لغير الله، لأنه ليس هناك غيرٌ مقصودٌ فيكون معبوداً. والأقرب أن هذا الاعتقاد لا معتقد له، والعبادة المطابقة للاعتقاد يجب أن يكون لا لمعبود. فإن اعتقد صانع العالم على الجملة، ثم اعتقد في التفصيل بعض هذه الاعتقادات وهو جهل، قصد بعبادته صانع العالم الذي صفته ما اعتقده. فهذا أيضاً لا يمكن أن يقال أنه عَبَدَ غير الله تعالى، لأن علم الجملة علم بالصانع عندنا، واعتقاده التفصيل لكونه جسماً أو عالماً بعلم، فاعتقاده هذا متعلقه الصانع المعلوم له. ألا ترى أن ضدّ هذا الاعتقاد من العلم يكون علماً بالله تعالى، فهذا الجهل يجب أن يكون متعلقه ذات القديم تعالى[٢]، ومتى[٣] قصد بعبادته معتقده فلا يكون عابداً لغير الله.

ومن قال أن هذا المعتقد لو عبد جسماً من الأجسام كالصنم وغيره، واعتقد استحقاقه العبادة وأظهر [ذلك] بلسانه، كان لا يشكّ في كفره، وإنما كفر لأنه[٤] أظهر عبادة جسم يشبه الأجسام، وهذا المعنى قائم في من اعتقد أن صانع العالم جسم[٥]، واعتقاده أن للعالم صانعاً لا يمنع كون ما أظهره واعتقده كفراً. ألا ترى أنه لو اعتقد في الصنم والكواكب أنها صانع العالم لكان لا يخرج من أن يكون كافراً؟ فعلمنا أنه لا تأثير لاعتقاده الجملة في عظم ما أظهره، فإنه[٦] يجب أن ننظر فيه. فإن كان هذا المعتقد لكون الصانع جسماً قد علم الصانع أوّلاً، ثم اعتقد أنه جسم

---

[١] لله: لا لله، ص ل.
[٢] تعالى: – ، ص.
[٣] ومتى: ومن، ص ل.
[٤] لأنه: لا، ص.
[٥] جسم: جسما، ل.
[٦] فإنه: وإنه، ص ل.

لطريان شبهة عليه، فإن حاله يفارق حال من علم جسماً أولاً، ثم اعتقد فيه أنه صانع العالم، لأنه يتعذر أن يعرف العالم مصنوعاً، وقد اعتقد في بعضه أنه صانع لباقي الأجسام، وحاله وحال سائر الأجسام سواء. وليس كذلك من عرف حدوث سائر الأجسام وإثبات المحدِث لها، ثم طرأت[1] عليه شبهة فاعتقد عندها أنه جسم أو أنه يحتاج إلى علم أو قدرة أو ما جرى مجراها من اعتقادات الجهل، لأن هذه الشبهة الطارئة عليه في صفة الصانع لا تزيل العلم بحدوث الأجسام وإثبات المحدِث. وإذا اعتقد ابتداء في بعض الأجسام أنه صانع سائر الأجسام، وقد عرف كما عرف سائر الأجسام، فطريق كون الأجسام صنعاً يتعذر عليه. وإذا افترقا معاً فَرَدُّ أحدهما إلى الآخر لا يكون إلا من جهة القياس لعلة معلومة، وقد سلف القول في ذلك. وهذه الطريقة من أقوى ما يذكر، غير أنها تذكر في المجسِّمة ولا تطرد في كل اعتقاد متعلق بالقديم تعالى على ما ليس القديم به لما في ذلك من إيجاب كون أكثر الأمة كُفّاراً، ومذهبنا بخلافه.

ومما يستدل به على كفر هؤلاء أن يقال: قد ثبت أن من وصف الله بأنه محتاج فقد كفر، فلنا[2] أن ننظر هل وصفوه[3] بذلك أم لا؟ وقد وجدنا قولهم يقتضي كونه محتاجاً، وذلك أن من اعتقادهم أن العلم والحياة والقدرة وسائر الصفات لو انتفت عن ذات الإله تعالى ولم توجد أضدادها لكان فيه عدمه ولاستحال وجوده، ولو انتفت عنه مع وجوده لكان لا بدّ من أن يصير إلى غاية النقصان بأن يصير ميتاً عاجزاً أخرس ساهياً، فقد أثبتوا معاني لولاها لاستحال وجود الإله، ولولاها لكان لا بدّ من نقص لاحق بذات الإله، فصار وجوده بها وكماله بها إذ كان لا

---

[1] طرأت: طرت، ص ل.

[2] فلنا: فبنا، ص ل.

[3] وصفوه: وصفه، ص ل؛ + (حاشية) وصفوه، ص.

بدّ من نقص لولاها أو عدم. وقد علمنا أن من قال أن الله تعالى على صفة لو وجد كل معدوم ولو عدم كل موجود لم تتغير ذاته وصفاته عن الوجود والكمال فقد وصفه بالاستغناء عن غيره مما[1] ليس هو. وهؤلاء القوم قد وصفوه بأنه يحتاج إلى أمر لولاه لم يكن موجوداً أو لو كان موجوداً لكان ناقصاً. ولا يمكن أن يقال أن لا إجماع في كفر من وصف الله بالحاجة، لأن الدافع له مكابر، إذ معلوم من دين المسلمين ذلك ومعروف من إطلاقهم، والعلم بذلك ضرورة، ونفي الحاجة عن الله تعالى من دين المسلمين، ومعلوم أن دافعه لا يكون إلا مكابراً. ولو لم يكن معلوماً ضرورةً لكان لا يمكن أن يدّعى فيه خلاف، إذ لا أحد في الأمة لا يساعد فيه. ولا يمكن أن يقال أن هذا المعنى ليس هو معنى الحاجة، لأن ذلك معلوم في معنى الحاجة، بل لا نعقل في الحاجة إلى الغير إلا هذا المعنى، لأن كل شيء لا يتغير بفقد غيره عن وجوده وعن صفاته فهو عنه مستغنٍ، وكل شيء لا يتم وجوده أو صفات كماله إلا بغيره فهو محتاج إليه، فعلمنا أن هذا معنى الحاجة. وليس في إطلاق الأمة تخصيص لبعض الحاجات دون بعض. ولا يمكن أن يقال أن الكفر معلوم في من وصف الله بأنه محتاج بهذا اللفظ الصريح، فأما من أثبت معنى الحاجة، وزعم أنه غير محتاج، لا يجب أن يكفَّر، وذلك أنه[2] لا خلاف بين الأمة أن من أثبت معنى الحاجة في الله، وإن امتنع من اللفظ، فهو كافر كالمُظهِر القول بأنه محتاج. ألا ترى أن قائلاً لو قال أنه مع قدمه يحتاج إلى صانع يكون وجوده به، أو قال أنه يحتاج إلى طعام أو شراب ولَذّات وإلى دفع المضارّ، وقال: ليس ذلك معنى الحاجة، لما خرج من أن يكون كافراً؟ فعلمنا أن

---

[1] مما: عما، ص ل.
[2] أنه: مكرر في ص.

الكفر متعلق لا بهذا الوصف لكن بمعنى الوصف، ومعنى الوصف ثابت فيهم، فيجب أن يحكم بكفرهم.

وبعد، فإن هذا الاستدلال يجرى مجرى التعلق بعموم، وقد علمنا أن إطلاق الحاجة يتناول هذا[١] المعنى، والواصف لله بهذا المعنى[٢] قد وصفه بالحاجة، فيجب أن يحكم بكفره، ولا دلالة تخصّ الكلابية والأشعرية ومن جرى مجراها، ولا اعتبار بوقوع الخلاف في أن[٣] الاعتقادات لا[٤] توصف بالكفر ولا بالإيمان ولا بوقوع الخلاف في أن القول لا يوصف بأنه كفر، لأن الجميع قد أجمعوا على أن المعتقد المُظهِر كافرٌ وإن اختلفوا، وهؤلاء قد اعتقدوا وأظهروا معنى الحاجة. ومما يؤكد هذه الطريقة إذا ثبت أن الواصف لله بأنه محتاج كافرٌ، والواصف له بمعنى الحاجة بمنزلة الواصف له بالحاجة، فلا معنى للحاجة يذكر[٥] أبلغ مما وصفوا الله به، لأن الحاجة إلى الطعام لا يقتضي فقدُ الطعام [بها] فقد المحتاج، وكذلك الحاجة إلى الشراب وإلى المال والحواس والنوم، وقد[٦] قالوا: إن فقد صفاته يقتضي فقده ويخرجه عن الوجود، فهذا نهاية ما يتصور في معنى الحاجة. وهذه الطريقة من أقوى[٧] ما يستدل به على كفر هؤلاء، نقيضها قول من زعم من الأمة أن أهل القبلة لا يكفرون لأن هذا القول قول بعض الأمة. والقول بأن الواصف لله بالحاجة كافر قول جميع الأمة، وهذا البعض معها، وأحد القولَيْن ينقض صاحبه، فأولى القولين بالطرح القول الذي انفرد به بعض الأمة[٨] دون ما صدر عن جميع الأمة.

---

[١] هذا: هذه، ل.
[٢] المعنى: لمعنى، ل.
[٣] أن: + في، ل.
[٤] لا: ما لا، ل.
[٥] يذكر: أن يذكر، ص ل.
[٦] وقد: فقد، ص ل.
[٧] أقوى: قوي، ص ل.
[٨] الأمة: الله، ص.

الكلام في التكفير بالتظليم

اعلم أنه لا خلاف نعلمه في كفر من قال أن الله خان أو ظلم أو جار، وكذلك في كفر من قال أن الله سفيه، وكان معتقداً للمعنى وعارفاً بلغة العرب وتكلم به طوعاً واختياراً وإخباراً[١] عن نفسه بذلك وهو مكلّف. فأما المظلِّم بماذا يكون مظلِّماً؟ فأصل الكلام وحقيقته يقتضي فعل ما به يصير ظالماً، وليس في المقدور فعل يصير به الغير ظالماً، فعُدل عن هذه الفائدة إلى الخبر والاعتقاد والحكم في الغير بأنه ظالم، فمن[٢] أخبر أنه ظالم أو اعتقد أنه ظالم يوصف بأنه مظلِّم، وتعورف استعمال هذا اللفظ في هذه المعاني. فأما من أضاف إلى الغير فعلاً هو ظلم في نفسه، ولم يعلم أنه ظلم واعتقد أنه عدل، ولو كان ظلماً لما أضافه[٣] إليه، فلا يجب أن يكون مظلِّماً ولا يستعمل هذا اللفظ فيه في تعارف اللغة ولا في حقيقتها[٤]، وإن وصف به فمجاز. وأما من اعتقد في عدل أنه ظلم وأضافه[٥] إلى غيره فعلى حقيقة اللغة وعُرفها يجب أن يكون مظلِّماً، فكذلك من وصفه بفعل الظلم وإن لم يكن هناك فعل منه يجب أن يكون مظلِّماً.[٦]

فأما من أضاف الظلم إلى الفاعل، وزعم أنه لا يكون ظلماً منه مع علمه بأنه ظلم في نفسه، فهل يكون مظلِّماً أم لا؟ فعند شيوخنا أنه يكون مظلِّماً وواصفاً له بأنه ظالم لأن الظالم هو من فعل الظلم في أصل اللغة كالعادل، فإنه[٧] اسم لمن فعل العدل. ولهذا لو قال: فلان ظالم ولم يفعل ظلماً، لعُدّ مناقضاً، كما لو قال: إنه ظالم وليس بظالم، وكما أنه لو قال:

---

[١] وإخباراً: وإخبار، ل.
[٢] فمن: أو، ص ل.
[٣] أضافه: أضاف، ص ل.
[٤] حقيقتها: حقيقته، ل.
[٥] وأضافه: وأضاف، ص ل؛ + (حاشية) ظ فه، ص.
[٦] فكذلک من ... ان يكون مظلِّماً: – ، ص.
[٧] فإنه: وانه، ل.

فعل العدل وليس بعادل، لكان مناقضاً، فكذلك إذا قال: فعل الظلم وليس بظالم. ولا فرق بين من[١] يقول: فَعَلَ الظلم وليس بظالم، وبين من يقول: ظالم وليس بظالم، في باب الخروج من اللغة وفي باب التناقض في القول.

وإذا ثبت ذلك فمن وصف الله تعالى بأنه فعل ظلم العباد[٢] يجب أن يكون مظلّماً لله تعالى، والمظلّم لله تعالى عند الأمة كافر. فمن أضاف الظلم إلى الله على سبيل الفعلية يجب أن يكفَّر، لأن المظلّم لله كافر. ومن يخالف في تكفير هؤلاء يزعم أن المظلّم هو من أضاف الظلم إلى الفاعل على وجه يكون ظالماً، فإذا أضافه إليه ونفى أن يكون به ظالماً فلا[٣] يجب أن يكون مظلّماً، كما أنه لو أضاف فعلاً[٤] هو ظلم في نفسه إليه، وهو يعتقد أنه عدل، لا يجب أن يكون مظلّماً. فكذلك من أضاف الفعل إليه على وجه اعتقد أنه لا يكون ظلماً منه، ويقول: لا فرق بين من يقول أنه لم يظلم ولم[٥] يفعل أصلاً، وبين من يقول: لم يفعله على وجه يكون منه ظلماً، في أنه لا يجب أن يكون مظلّماً. وفي الحالين عند الحقيقة والدليل يكون مُضيفاً للظلم إلى الله تعالى، إلا أنه غير عالم بأنه ظلم منه، فمن ارتكب في المسألتين جميعاً أنه تظليم لزمه أن يقول: إن عبّاداً[٦] يكفر[٧] للقول بأن الله يؤلم لا للعوض أصلاً، ويقبح منه أن يعوض عليه، ويلزمه[٨] أن يكفر البغداديين في قولهم أنه يؤلم، ولا يجب عليه بالإيلام العوض على

---

[١] من: ان، ص ل.
[٢] العباد: للعباد، ل.
[٣] فلا: فهل + (حاشية) خ فلا، ل.
[٤] فعلا: فعل، ل.
[٥] و لم: فلم، ل.
[٦] عبّادا: عباد، ص ل.
[٧] يكفر: يكفروا، ل.
[٨] ويلزمه: ويلزم، ص ل.

وجه لو لم يعوض لكان ظالماً. وكذلك[1] إذا قالوا: يكلّف ولا يجب عليه الثواب وجوباً لو لم يفعل لكان في حكم الظالم، وإن كان مضرّاً بالمكلّف من حيث كلّفه الشاقّ[2] ومضرّاً بالمؤلَم من حيث آلمه.

وكذلك يلزم[3] تكفير من قال بأن الله تعالى يؤلم للعوض فقط، لأنه وصف الله بأنه عابث، إلى غير ذلك من المسائل التي تتعلق بالتعديل والتجوير واللطف والثواب والعوض وصفتهما وما يقترن بهما. بل هاهنا فرق، وهو أن هذه المسائل إنما لم تكن تظليماً، لأن القائل يعتقد أن ذلك لو كان ظلماً في نفسه لما فعله الله تعالى، والذي فعله هو العدل وعلى وجه يحسن، والمخالف يعتقد أن ذلك الفعل في نفسه ظلم، غير أنه قال: ليس بظلم منه، فمن حيث فَعَلَه ليس بظلم، ومن حيث فعله العبد ظلم. فالفعل الواحد يحصل له جهتان ويضيفهما إلى[4] فاعلين ويجعلهما بمنزلة فعلين يقبح أحدهما ويحسن الآخر. فإن خلّصه هذا الاعتقاد من أن يكون مظلّماً، وإلا كان مضيفاً للظلم إلى الله[5] على وجه يجب أن يكون به ظالماً ويجب أن يكفر.

وأحد ما يستدل به على أنهم مظلّمون لله تعالى أنه لا جهة للظلم إلا وقالوا أنه صار عليه بالله تعالى، والله فاعل له من تلك الجهة، وأبلغ ما يجب أن يكون الفاعل موصوفاً بالفعل وبالاسم المشتقّ منه أن يكون مضافاً إليه الفعل على جميع الوجوه. يؤكّد ذلك بأن المكتسب إنما يكتسبه من جهة واحدة، فإذا وجب أن يكون ظالماً لدخوله في فعل الظلم من وجه واحد فمن دخل في فعله من ذلك الوجه ومن جميع الوجوه، ومن به

---

[1] وكذلك: ولذلك، ل.
[2] الشاق: + ولم، ص.
[3] يلزم: – ن ص.
[4] إلى: الا، ل.
[5] الله: + تعالى، ل.

صار الفاعل فاعلاً، ومن أوجب فيه هذا الفعل بالقدرة[١] الموجبة والإرادة الموجبة بالاسم[٢] المشتقّ من الفعل أولى. وربّما يؤكد هذا الوجه بالعدل، وأنه يجب أن يكون عادلاً بفعله العدل بلا خلاف بين الجبرية فيه، فكذلك يجب أن يكون جائراً وظالماً بفعل الظلم والجور، تعالى الله عن ذلك. وهذا الكلام صحيح لازم، لكن القوم لا يلتزمون ما يلزمهم، ويقولون: دخوله في فعل هذا الظلم من جهة الإحداث، وجهة الإحداث لا تكون ظلماً من فاعله به، وإحداثه له من جميع الوجوه لا يوجب كونه ظالماً، لأن الظالم لم يكن ظالماً لأنه أحدث الظلم، ولا لمجرّد أنه فعل، ولا لأنه وقع بحسب[٣] أحواله، وإنما كان ظالماً[٤] لأنه منهي[٥] عنه، أو لأنه اكتسب الظلم. وهذا الاعتقاد، وإن كان خطأ منهم وجهلاً، فالكلام في هل يخرجهم من أن يكونوا مظلّمين لله تعالى أم لا؟ فإذا[٦] ثبت أن هذا الاعتقاد لا يمنع من جريان الاسم قضي بدخولهم تحت الإطلاق، وإلا لم يجب.

وربّما يستدل على أنهم مظلّمين لله تعالى[٧] بأن[٨] يقال: إن الظالم لا يخلو من أن يكون ظالماً لأنه أحدث الظلم أو لأنه اكتسب الظلم أو لأنه أحدث واكتسب. ولا يجوز أن يقال أنه يكون ظالماً للأمرين، لأن هذا يوجب أن لا يكون الله تعالى ولا العبد ظالماً، لأن الله لا يكتسب والعبد لا يحدث. وإن كان للإحداث يوصف بأنه ظالم لزم ذلك وإن أحدثه فعلاً

---

[١] بالقدرة: القدرة ص ل؛ + (حاشية) ظ بالقدرة، ص.
[٢] بالاسم: الاسم، ص ل؛ + (حاشية) ظ بالاسم، ص.
[٣] بحسب: لحسب، ل.
[٤] ظالماً: ظلماً، ص.
[٥] منهي: منفي، ل.
[٦] فإذا: فإن، ل.
[٧] تعالى: – ، ل.
[٨] بأن: أن، ص ل.

للعبد، وهذا يوجب كونهم مظلّمين. وإن كان للاكتساب لزم بهذا أن لا يكون الله[١] ظالماً وإن أحدث الظلم منفرداً. والقوم يقولون أنه تعالى لا يكون ظالماً لو انفرد بالفعل، ولا يكون ذلك الفعل ظلماً، وإنما يكون ظلماً إذا وجد هناك قدرة موجبة متعلقة بالفعل ويقع في مقابله النهي. وهذا المذهب وإن كان باطلاً فإنه[٢] يعصم عن وقوع الإطلاق عليه لأنه امتنع من أن يصح فيه الوصف بأنه ظالم، وامتنع من أن يصح فيه فعل الظلم على وجه يكون الظالم ظالماً.

وربّما يستدل على أنهم مظلّمون لله تعالى بأن[٣] غاية ما يمكن أن يوصف القديم تعالى بالظلم لو أردنا وصفه به لكان لا يمكن بأزيد مما وصفوه به، وذلك لأنه لا يدخل في الفعل إلا على سبيل الإحداث، وإحداثه له بجميع صفاته لا يتغير. فلو أفردنا كونه ظالماً لكان لا يزيد حاله على حاله الآن في إحداث الظلم على مذهب القوم. وهذا الكلام إنما يلزم من يقول منهم أنه لو انفرد بفعل الظلم لكان ظالماً. فأما من زعم أنه لو انفرد بفعل ما هو ظلم من زيد لكان لا يكون ظالماً، أو يزعم أن الظلم إنما يقدّر فيه بأن يقدّر كونه مكتسباً أو كونه مربوباً أو محدَثاً، وأما[٤] مع تقدير كونه محدِثاً فتقدير كونه ظلماً محال، فإن هذا الكلام لا يلزمه ولا يتبين أنه يكون داخلاً تحت الإطلاق وإن كان ما قاله خطأ. ولو التزم ما لزمه لكان لا شكّ في كونه مظلّماً لله تعالى.

واعلم أن أحد ما يعلم أولاً حد الظلم ومعناه، فقد اختلف الناس في فائدة هذه الكلمة، وعلى أي فعل يجري، ولماذا يجري. فقال قوم: كل

---

[١] الله: - ، ص.
[٢] فإنه: لأنه، ص.
[٣] بأن: بأنه، ص.
[٤] وأما: فاما، ل.

فعل منهي عنه فهو ظلم، وهذا هو المستفاد باللفظ. ثم افترقوا، فمنهم من اعتبر النهي من طريق القول، ومنهم من زعم أن النهي قد يكون من طريق العقل والدليل كما يكون من جهة اللفظ والقول، ومنهم من زعم أن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه. وذكر شيوخنا رحمهم الله أن الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا هو مستحق، ولا يظن فيه أحد هذه الوجوه. واستدلوا عليه بأن مَن علم الفعل هكذا علمه ظلماً وإن لم يعلم شيئاً آخر، ومن لم يعلم ذلك[١] لم يعلمه ظلماً وإن علم جميع[٢] صفاته، وليس كذلك سائر ما حدّوا به الظلم لأنه يعلم الظلم ظلماً وإن لم يعلم النهي، وكذلك يعلم وضع الشيء في غير موضعه ولا يعلم كونه ظلماً، كوضع الخُفّ بموضع العمامة والعمامة في موضع الخُفّ. وإذا ثبت أن هذا هو الظلم وثبت أن الظالم هو فاعل الظلم ومشتقّ منه من حيث فعله فمن قال: لا فاعل للظلم على الحقيقة سوى الله تعالى، وإنما العبد محل وليس بفاعل على الحقيقة، كجهم بن صفوان وكابن أبي بشر حيث قال: لا فاعل في الحقيقة إلا[٣] الله تعالى، يجب أن يكون مظلّماً لله تعالى وداخلاً تحت إطلاق اللغة. وقوله أنه ليس بظلم من الله، فيمنع[٤] من جريان الاسم. و لم يعتقد في الظالم معنى فصَل به بين الشاهد والغائب لأنه إن اعتقد أن محل الظلم هو الظالم لزمه أن يكون المظلوم الذي حله الظلم ظالم لا الفاعل وأن يكون المضروب هو الضارب[٥]، إلى سائر الأسماء المشتقّة للفاعل. وإن زعم أن الظالم من له قدرة متعلقة بالظلم على وجه لا تأثير لها في الفعل فقد كابر في اللغة إذ معلوم ضرورةً أن العرب لم

---

[١] ذلك: كذلك، ل.
[٢] جميع: مكرر في ص.
[٣] إلا: إلى، ل.
[٤] فيمنع: فمنع، ل.
[٥] الضارب: الضراب، ص ل.

تقصد بالظالم هذا المعنى، فلم يعط الظالم في الشاهد فائدة، بل لبّس[١] في اللغة، إذ[٢] يستعمل اللفظ فيه وقد علم أنه مشتقّ من[٣] فعل الظلم. ومن[٤] وصف الله تعالى بأنه الفاعل على الحقيقة وسلب [الفعل] عن غيره لزم أن يكون مظلّماً كما لو وصف الواحد منا بذلك كان يكون مظلّماً. ولا فرق بين من يقول: لا فاعل لهذا الظلم غير زيد، وبين من يقول: زيد ظالم، فإذا كان مظلّماً بأحدى العبارتين فما سدّ مسدّها من العبارات وقام مقامها يجب أن يكون تظليماً. فإذا أجمعت الأمة على أن المظلّم لله كافر، وهذا داخل في الإطلاق، لزم القول بتكفيره إلا أن يكون هناك دليل يستثنيه.

ومن قال من المجبرة أن الله تعالى يؤلم الأطفال في الدنيا ويؤلمهم في الآخرة في النار لا لنفع[٥] لهم فيه من عوض ولا غيره ولا لدفع مضرّة عنهم بوجه ولا استحقاق ولا هناك أصل[٦] لهذه الوجوه، وقد قال: لا فاعل لهذا الألم ولهذا الضرر الذي بينا أنه ظلم سوى الله تعالى فقد ظلّمه. فإذا ثبت كونه مظلّماً فالمظلّم لله كافر بالإجماع لأن هذا الإطلاق ثابت عن الأمة من حيث لا يحكى فيه خلاف. ولأن المظلّم لله مكذّب لله إذ قد علم من قصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم[٧] عن دينه فيما ادّعى عن الله تعالى من قوله ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٨] وقوله ﴿ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً ﴾[٩] إلى ما شاكله أنه أراد نفي الظلم عن نفسه على وجه يكون به ظالماً. وهذا قد

---

[١] بل لبّس: + (حاشية) خ تلبيس، ل؛ تلبيس + (حاشية) ص بل لبس، ص.
[٢] إذ: أو، ص ل.
[٣] من: في، ص ل.
[٤] ومن: وقد، ص ل.
[٥] لنفع: نفع، ص ل.
[٦] أصل: ظن، ص؛ بطن، ل.
[٧] وسلم: – ، ل.
[٨] ٤١ فصّلت ٤٦.
[٩] ١٠ يونس ٤٤.

أثبت له ذلك على وجه يكون به ظالماً، فيجب أن يكون مكذّباً وإن اعتقد أنه ليس بتكذيب، كمن دخلت عليه شبهة، فزعم أن جرعة من الخمر حلال من حيث اعتقد أنه لا فائدة في تحريم جرعة ولا تأثير لها في النفع واللذّة والسكر، وقال بتحليلها، [فلا شك] في أنه مكذّب لله، واعتقاده[1] أنها ليست بمحرمة لا يخرجه من التكذيب. كذلك اعتقاد هؤلاء يكونون به[2] مكذّبين ولا يخرجهم من أن يكونوا مظلّمين.

وأما من اعتقد أن الظلم إنما يكون ظلماً من فاعله من حيث كان فاعلاً له على وجه مخصوص، وزعم أن الفاعل ينقسم، ففاعل يحدث وفاعل يكتسب، والمكتسب يكون ظالماً، والمحدث لا يكون ظالماً، وزعم أن كل من صدر عنه الظلم في الشاهد فهو ظالم لفعله الظلم، فهل يكون مظلّماً أم لا إذا أضاف ضرراً صفته ما ذكرناه إلى الله تعالى؟ ففيه نظر وهو موضع الالتباس. وربّما نقض هذا القائل الجملة بالتفصيل، وربّما تصور أنه غير مناقض لاعتقاده له، فيجب أن ننظر في حاله وفي اعتقاده. فإن أوجب ما ذهب إليه إضافة الظلم إلى الله على وجه [أن] من يضيف[3] [الظلم] على ذلك الحدّ إلى زيد وُصف بأنه مظلّم لزيد[4] لزم القول بأنه مظلّم وأنه كافر وأنه مكذّب لله. وكذلك القول في السفه والعبث.

اعلم أن من يخالف في تكفير القوم إذا استُدل عليه بالتظليم والتجوير والتسفيه فإنه يقع نزاعه في موضعين، أحدهما معنى الظلم[5] وقد بيناه، والثاني أن نقول: إنما الإجماع في تكفير المظلّم حصل في من وصف الله تعالى بأنه ظالم صريحاً واعتقد ذلك. وأما مجرد القول هل يكون كفراً؟ أو مجرّد الاعتقاد هل يكون كفراً؟ ففيه خلاف بين الأمة لأن في الأمة من

---

[1] اعتقاده: باعتقادجه، ص ل.
[2] يكونون به: - ، ص ل؛ + (حاشية) ظ يكونون به، ص.
[3] يضيف: يصف، ص ل.
[4] لزيد: - ، ص.
[5] الظلم: التظليم، ل.

يقول[1]: أحد لا يكْفر بالقول وإنما يكفر بالاعتقاد كما يؤمن بالاعتقاد، وفي الأمة من زعم أن الكفر والإيمان لا يقعان في الاعتقاد كأصحاب المعارف وكثير من المرجئة، ولا نسلم أن الاعتقاد المجرّد يكون كفراً، ولا القول المجرّد، فإذا اجتمعا سلم ذلك. ونقول: موضع الخلاف لا يدخل فيه، لأن القوم لا يطلقون في الله أنه ظالم وإن اعتقدوا فيه معنى الظالم، فلا يتبين كفرهم. وربّما طعنوا في هذه الطريقة بأن الإجماع إنما هو في من صرح بالتظليم واعتقد معنى التصريح وأظهر من نفسه ذلك.

فأما من اعتقد في الله تعالى معنى الظالم من طريق التشبيه و لم يقصد به التظليم وأخبر عن اعتقاده فليس بمظلّم، وإن كان مظلّماً فليس بكافر، لأن الأمة اختلفت في أهل القبلة هل يكفرون بالتأويل أم لا؟ ومع صريح الخلاف في كفرهم لا يجوز أن يستدل بإجماعهم على كفر القوم، لأن ذلك يوجب في طائفة من الأمة تنافي الاعتقاد والقصد. ومن رجع إلى الاستدلال بإطلاق الأمة أن المظلّم لله كافر ويقول: صار هذا اللفظ بمنزلة لفظ وارد عن الله، وصار كأنه قال: المظلّم كافر، وكل من يتأول هذه الحقيقة لا يكاد يسلم مع هذه المطاعن، والإطلاق يسلم، فقد[2] نبهنا على موضع الكلام في الحيثيتين[3] وكيف يجب أن يرتب مأخذ[4] الأمر عليه.

وقد يستدل شيوخنا رحمهم الله[5] على كفر المجبرة بطرق أخر سوى التظليم، نحن نذكرها وننبّه على طريق الكلام فيها لتصور ما فيها من الشبه وموضع الدلالة منها إن شاء الله تعالى. فمن ذلك قولهم: إن من وصف الله بالعبث وقال أنه تفرد بفعل العبث، فقد كفر بإجماع الأمة وكذّب الله تعالى في نفي العبث عن نفسه، فيجب أن يكفر أيضاً

---

[1] من يقول: - ، ص.
[2] فقد: وقد، ص ل.
[3] الحيثيتين: الحيثين، ل؛ الحيثيين، ص.
[4] مأخذ: ما جرى، ص ل؛ + (حاشية) ظ مأخذ، ص.
[5] رحمهم الله: - ، ص.

بالتكذيب. قالوا: والقوم قد وصفوه بالعبث، وذلك أن كل عبث في العالم فالله تعالى فاعله من جميع الوجوه. ثم اختلفوا، فمنهم من أثبت له فاعلاً آخر في الجملة، ثم نقض في التفصيل، ومنهم من زعم أن لا فاعل له في الحقيقة إلا الله. ثم اختلفوا، فمنهم من زعم أن العبد يكتسب ويختار ويقدر عليه، ومنهم من زعم أنه مصرَّف كالشجرة لا تأثير له ولا لشيء من صفاته في العبث، وقولهم: إنه لا يكون عبثاً من الله سبحانه، لا معنى له لأنه لا غرض في فعل العبث، لأنهم إن جعلوا الفائدة في فعل العبث أن يستدل به على الصانع وقدمه فقد علمنا أن العبث لا يدل على الله تعالى، ولا يمكن أن يُستدل [به] ابتداءاً لإمكان أن يكون العابث هذا المحدَث له، ولما ذكرنا من أن مع القول بالجبر لا يتم معرفة الصانع، ولأن الدليل بما ليس بعبث قد نصب والاستدلال به أوضح من الاستدلال بالعبث، ففعله لهذا الغرض لا وجه له خصوصاً إذا كان المعرفة من فعله، فما[١] الفائدة في الاستدلال بالعبث؟ فنفس الاستدلال عبث والتكليف به عبث. وإذا قالوا: الفائدة في فعل العبث أن نعرف الفصل بين العابث والحكيم، قيل لهم: الفصل إنما يقع بالعلم، والعلم هو الذي يخلقه[٢]، فلا فائدة في نصب الدليل عليه، ولو خلق العلم بلا دليل لعرف الفصل. وبعد، فلا فائدة في خلق العلم[٣] للفصل أيضاً لأنه لا ثواب لمستحق به ولا تحذير[٤] من العقاب ولا لذّة فيه ولا سرور، فهو في نفسه عبث على مذهب القوم. وبعد، فلو حسن العبث ليُفصل بينه وبين الحكمة لكان الواحد منا إن[٥] فعله لهذا الوجه لغرض يجب أن يحسن منه. وقد علمنا بطلان ذلك، بل من فعل العبث ليُفصل به بينه وبين الحكمة لا يخرج بهذا القصد عن كونه عابثاً.

---

[١] فما: + في، ص.
[٢] يخلقه: يخلقن ص؛ خلق، ل.
[٣] العلم: العالم + (حاشية) خ العلم، ص ل.
[٤] تحذير: يحذر، ص ل.
[٥] إن: + (حاشية) ظ إذا، ص.

وربّما يقال أن كونه فاعلاً للعبث يقتضي كونه عابثاً للوجوه التي قدمناها في الظلم. وربّما قالوا: التكليف ونصب الأدلة وبعثة الرسل والأمر والنّهي والوعد والوعيد والألطاف لا معنى لها إذا كان الفعل من جهة الله تعالى، وإذا خلقه كان، وإذا لم يخلقه لم يكن، وإن وجدت هذه الأمور، وإنما الفائدة فيها أن ننسب[١] بها إلى الفعل. ولا يمكن أن يقال أن هذه الأمور يحتاج إليها لتقوم الحجة على المكلَّف، لأن الحجة لا تثبت بها إذا فقد العلم والقدرة، ولأن ما يفعله لا يقبح منه، ولو عذّبهم لا على فعل لكان لا يقبح منه، كما يعذّب الأطفال، فلا معنى لتكليف هذه الأمور. وبهذا[٢] يتم الغرض ولا يمكن أن يقال أن في هذه الأمور نفعاً[٣]، لأن النفع فيها إنما هو التوصل بها إلى الإيمان والطاعة، وعلى مذهبهم لا يتم القول بأنها وصلة إلى الفعل، فيجب أن يكون عبثاً منه. وجملة هذا الكلام مبني على أن نبين ما معنى العبث، ثم نبين هل[٤] ما أضافوه إلى القديم صورته صورة العبث أم لا على وجه يقتضي كون فاعله عابثاً؟ فإذا تبينت[٥] هذه المواضع وثبت أن من وصف الله بالعبث فقد كفر بإجماع الأمة، فبإطلاقها[٦] لزم تكفير القوم.

اعلم أنه ربّما يقال أن العبث هو ما لا فائدة فيه أصلاً ولا غرض، وما هذا سبيله من الأفعال لا يجوز أن يقع من العالم به، لأن العالم بالفعل لا يفعله إلا لغرض. والعبث يقبح عند شيوخنا رحمهم الله لكونه عبثاً كالكذب والظلم. فلو قلنا أن معنى العبث ما ذكرناه، لم يصح تكليفنا بفعل العبث والنهي عنه، إذ لا داعي لنا إلى فعله، ولا فائدة فيه، وكان

---

[١] ننسب: نتسبب، ص.
[٢] وبهذا: لهذا، ل.
[٣] نفعاً: نفع، ص ل.
[٤] هل: فعل، ص ل؛ + (حاشية) ظ هل، ص.
[٥] تبينت: بين، ل.
[٦] فبإطلاقها: وبإطلاقها، ص ل.

يجب أن لا يتأتى من القديم فعل العبث، فينبغي أن لا يمدح على انتفاء العبث عنه. وربّما حقق أصحابنا معنى العبث فقالوا: هو الفعل المفعول لا لغرض يختار الحكيم لأجله الفعل، وعلى هذا ما فعله لغرض قبيحٍ أو لما يتصور أنه غرض وليس بغرض يجب أن يكون عبثاً. وربّما قيل: العبث هو الفعل الذي انتفى عنه وجوه الحسن، فإن انتفت عنه وجوه القبح سواء [وجب] كونه عبثاً. وهذا على قول من يجعل وجوه الحسن أمراً زائداً على انتفاء وجوه القبح ويعتبر النفع أو دفع الضرر وما جرى مجراه من وجوه القبح.

فإذا عرفت[1] معنى العبث فليس على مذهب المخالف فعل مفعول وجوده كعدمه من جهة الله تعالى حتى لا يكون لوجوده مزية على عدمه، بل لا بدّ من فائدة في كل فعل موجود. فإن لم يكن ذلك لذّةً وسروراً[2] كان ذلك دليلاً ومفعولاً استُدل به على أمر ما، وفعل الشيء ليستدل به يخرجه عن أن يكون مفعولاً لا لغرض. فأما إذا اعتبرنا في الخروج عن كونه عبثاً حصول وجه[3] فيه ما له يحسن مع انتفاء وجوه القبح، نحو النفع أو دفع الضرر أو استحقاق، والقوم يزعمون أنه لا فعل في العالم واقع إلا وفيه نفع ما لو انتفى لم يحصل ذلك النفع، فيخرجه عن كونه عبثاً. وإن اعتبرنا في كون الفعل عبثاً أن يكون قبيحاً، وفي خروجه عن كونه عبثاً أيضاً انتفاء وجوه القبح عنه أجمع، فالقبائح كلها أجمع يجب أن تكون عبثاً، والمفعول للنفع ودفع الضرر إذا كان قبيحاً يجب أن يكون عبثاً، وهذا يتعذر ارتكابه. فإذا قلنا أن العبث من الفعل ما يستغنى عن فعله على كل وجه، وما قدمنا ذكره من أنواع العبث على مذهب القوم هذا سبيله، فالقوم لا يعتقدون أن هذا هو سبيل هذه الأفعال، ولا يعتقدون أيضاً أن معنى العبث هذا.

---

[1] عرفت: عرف، ل.
[2] وسرورا: سرورا، ص.
[3] وجه: وجهة، ل.

والمخالف في تكفيرهم يمنع من تكفيرهم بهذا الوجه ويقول: القوم لا يعتقدون الله عابثاً عند أنفسهم. وإذا استُدل بهذا الوجه فلعلّ الاعتماد إنما[١] كان على الإطلاق أن من ينسب الله تعالى إلى العبث أو وصفه بأنه عابث فقد كفر، فمن قولهم: قد[٢] علمنا أن العابث معناه فاعل العبث، وقد علمنا أن في العالم عبثاً وإن جهلنا معناه، وقد اعتقد القوم أن الله تعالى فاعله، فقد وصفوه بأنه عابث، فيجب أن يدخلوا تحت الإطلاق، إلا أن يكون هناك دلالة تمنعهم من الدخول[٣] تحت الإطلاق فيه أو توجب تخصيصهم. ومن ذلك قولهم: مَن وصف الله بصفة نقص أو عبث أو ذمّ فهو كافر. وقد علمنا أن تكليف ما لا يطاق وإيجاب ما لا يقدر العبد عليه صفة نقص وعبث في المكلّف وصفة ذمّ، وكذلك الواصف له بأنه يعاقب العبد على ترك ما لا يقدر على فعله ولم يجد السبيل إليه ولم يقدر إلا على الترك، فالترك قد يوجد منه بقدرة موجبة وارادة موجبة وخلق فيه، فقد وصف الله بصفة ذمّ. وكذلك من وصف الغير أنه يعاقب على فعل نفسه وعلى ما يريد من غيره ويقضي عليه قضاءً حتماً، فقد وصفه بصفة نقص، والقوم قد وصفوا الله تعالى بذلك. وكذلك[٤] من وصف غيره بأنه يريد كل قبيح في محلته أو بلده، ولولا إرادته لم يكن ولإرادته كان، وقد علمنا أن القوم اعتقدوا أنه لا قبيح مِن لَدُن خلق الله العالم إلى الأبد إلا والله تعالى قد أراده، ولو لم يرد لم يقع من شَتْم نفسه وسوء الثناء عليه وقتل أوليائه على أيدي أعدائه وتحريق كُتُبه وتخريب مساجده والافتراء عليه وكفر نعمه وعبادة غيره واتخاذ الصاحبة والولد[٥] معه، فليس في صفات الذم والنقص أعظم من ذلك.

---

[١] إنما: إذا، ص ل.
[٢] فمن قولهم قد: وقد، ص ل.
[٣] الدخول: دخوله، ص ل.
[٤] وكذلك: فكذلك، ص ل.
[٥] والولد: والوالد، ل.

وكذلك الوصف للواحد منا بأنه يُضلّ[١] الناس عن دين الحق وعن السبيل المستقيم ويحسّن القبيح ويقوّي الدواعي إليه[٢] من صفات الذمّ، والقوم قد قالوا: إن الله تعالى يضلّ عن دينه ويصد عن السبيل ويحول بين المرء وبين الحق، وهو الذي يفعل تزيين الباطل ويخلقه[٣] ويُقبح الواجب والحسن، فقد بلغوا الغاية في صفة الذمّ. وكذلك من وصف الواحد منا بأنه يأخذ الطفل فيطرحه في التنّور ويحرقه في غير ذنب سلف، ولا لنفع ينتظر، ولا لدفع مضرة، ولكن ليسر[٤] قوم أو يغتم قوم، فقد وصفوه بغاية النقص والعبث. وقد علمنا أن القوم قد قالوا أنه يعذّب أطفال المشركين أو يؤلمهم في أطباق النيران أبداً سرمداً لا على جرم، ولا لنفع فيهم، ولا لدفع مضرة عنهم، لكن ليغتم[٥] آباؤهم أو يسر[٦] بذلك غير أبائهم أو ينتفع به، فقد وصفوه بغاية الذمّ، والذامّ لله تعالى كافر. وكذلك من قولهم أنه يعذّب في الآخرة الكُفّار[٧] على الكفر وينهاهم عن الكفر ويخلق فيهم أمثال ذلك الكفر أبداً سرمداً، وهذا نهاية في الذمّ أيضاً.

وكذلك من وصف الواحد منا بأنه فعل بعبده[٨] فعلاً يتعذر[٩] عنده على العبد فعل ما أمر به، ثم عاتب عليه عبده وقال: ما منعك عن طاعتي؟ وما الذي صدّك وصرفك؟ لعُدّ هذا مستهزئاً به[١٠]. والقوم هكذا قالوا في

---

[١] يضلّ: يضلل، ل.
[٢] إليه: - ، ل.
[٣] ويخلقه: ويخلق، ل.
[٤] ليسر: لتستر، ص.
[٥] ليغتم: يغتم، ص ل.
[٦] يسر: تستر، ص.
[٧] الكفار: الكافر، ص ل؛ + (حاشية) ظ الكفار، ص.
[٨] بعبده: بغيره، ل.
[٩] يتعذر: + عليه، ص ل.
[١٠] مستهزئا به: مستهزأ به، ص؛ مستهزأ، ل.

رب العالمين، لأنه خلق الكفر والقدرة الموجبة للكفر[١] والإرادة الموجبة للكفر، وقد علم في الأزل كفره وأراد في الأزل ذلك، والعبد لا يقدر على خلاف ما يعلم ويريد عندهم، ثم قال: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا؟ ﴾[٢] وقال: ﴿ فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ؟ ﴾[٣] وقال: ﴿ أَنَّى يُصْرَفُونَ؟ ﴾[٤] وقال: ﴿ فأَنَّى تَذْهَبُونَ؟ ﴾[٥]. وقال: ﴿ أَنَّى تُسْحَرُونَ؟ ﴾[٦]. هذا وقد أضافوا إليه أنه على الحقيقة قد ختم على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم، وجعل بينهم وبين الإيمان سدّاً، فهل في الهزال والاستهزاء ما يعدل[٧] هذا؟ وقد اضافوه إلى الله تعالى. وكذلك قالوا أنه لا يقدر على أن يظلم، ولا ظلم في العالم إلا وبه صار ظلماً، ولا جور إلا من قضائه وقدره، ولا قبيح إلا بإرادته ومشيئته، ومع ذلك يستحيل منه أن يظلم مع صحة ذلك منا، فقد وصفوه بالعجز والنقص. وأجمعت الأمة[٨] على أن من وصف الله تعالى بصفة ذمّ أو نقص أو عبث فقد كفر.

ومن أبى تكفيرهم يقول: إني أسلم أن من قال: إن الله[٩] معيوب[١٠] أو مذموم أو موصوف بصفة نقص، فهو كافر. فأما من وصفه بصفة عنده أنه ليس بصفة ذمّ ولا نقص ولا عبث، ولو كان ذلك من صفات الذمّ لكان لا يصفه بها، فلا يجب أن يكفر بهذا إذ لا دليل عليه، ولا إجماع بكون الوصف من صفات الذمّ إذا كان معلوماً لنا من طريق الدليل،

---

[١] للكفر: + والقدرة الموجبة للإرادة، ص ل.
[٢] ١٧ الإسراء ٩٤.
[٣] ٨٤ الانشقاق ٢٠.
[٤] ٤٠ غافر ٦٩.
[٥] ٨١ التكوير ٢٦.
[٦] ٢٣ المؤمنين ٨٩.
[٧] يعدل: يعتبر، ل؛ + (حاشية) ص يعتبر، ص.
[٨] ومع ذلك ... الأمة: - ، ص.
[٩] الله: + معه، ل.
[١٠] معيوب: + (حاشية) خ مغبون، ص ل.

وكان الواصف عنده أنه ليس بذمّ، ولم يستدل على كونه ذمّاً، فلا دلالة تدل على أنه يوجب الكفر. ومتى اتخذنا المسلَّم أصلاً وقسنا عليه موضع الخلاف قال من ينازع في ذلك: إن العلة كونه وصفاً لله تعالى بما عنده أنه ذمٌّ وعبثٌ[١] ونقص، وهذه العلة غير موجودة في موضع الخلاف. ويُدل على صحة العلة بأنه متى عُلم هذا من حاله علم كونه كفراً، ومتى لم يعلم لم يعلم كونه كفراً. فعلمنا أن العلة هي هذه دون كونه من صفات الذمّ في المعنى.

وربّما يقال: لا يجب أن نعرف العلة التي كان لها كفراً وعظيماً، فلا يمتنع أن يكون لضرب من المفسدة فيه خاصة لا توجد في موضع الخلاف. وربّما عورض[٢] في ذلك بقول شيخنا أبي علي أنه يجوز أن يؤلم للعوض فقط دون الاعتبار، وبقول الشيخ أبي[٣] القاسم أنه لا يجب على الله العوض وإن آلم، وكذلك لا يجب عليه الثواب إذا كلّف المشاقّ، وأنه تعالى إذا لم يُثب واحداً ممن عبده من الجنّ والإنس والملائكة[٤] لم يكن بما كلّفهم من المشاقّ وحمّلهم من التكاليف ظالماً لهم. وعند أصحاب أبي هاشم أن ذلك صريح الظلم والعبث، ومع ذلك لا يكفّر به. وكذلك سائر ما قدمنا ذكره، لأن الواصف عنده أنه لو كان من صفات الذمّ لكان لا يصفه به.

وأحد ما يستدل به على كونهم كُفّاراً أن القوم قد جوّزوا على الله القبيح، وقالوا: لا يقبح منه، فتعذر عليهم معرفة كونه صادقاً، ومن لم يعلم أن الله تعالى صادق، فقد كفر ككفر من قطع على أن الله تعالى كاذب، لأن جواز الكذب عليه بمنزلة القطع على كونه كاذباً في هذا الباب. واعلم أنه لا خلاف أن من قال أن الله تعالى كاذب فقد كفر،

---

[١] عبث: عيب، ص.
[٢] عورض. عارض، ص ل.
[٣] أبي: أبو، ل.
[٤] الملائكة: الملائكية، ل.

فليس في الأمة من قال ذلك. فأما من جوّز عليه الكذب فقد قال شيوخنا أنه يكفر، واستدلوا فيه بالإجماع وقالوا: لا خلاف في كفر من جوّز على الله الكذب. ومن هاهنا قالوا بكفر العطوي حين جوّز الكذب على الله تعالى وقال لأصحابه من المجبرة: قولي للطفل: أعطيك رُمّانة، أخفّ في العقل إذا لم أعطها إياه من أخذي له وطرحه في التنّور. فإذا جاز من الله أن يطرحه بين أطباق النيران جاز أن يعد ولا يفي. فقال أهل العدل والجبر معاً أنه قد كفر.

وقال ابن أبي بشر: لو كان الكلام فعلاً له لكان لا كذب يقبح منه، ولم يمتنع من جواز الكذب عليه من حيث أن ذلك يقبح، لكن[1] امتنع لأن الكلام عنده قديم، وهو صدق لذاته، وزعم أنه يستحيل أن يكون كذباً. وقد بينا في غير موضع أنه لا يمكنه[2] أن يقول: كلامه صدق، فيلزمه أن يكون كذباً لأن علته توجب كونه متكلماً، والصدق كالكذب في ذلك. وإذا أجاز[3] أن يكون أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً وخبراً واستخباراً إذاً لا مانع من كونه صدقاً وكذباً. وبعد، فإن[4] الذي يسمع [الواحد] منا من الكلام العربي المعجز عنده فِعلٌ، فما المانع من كونه كذباً ودالاً على خلاف ما لبّس به؟ ولعل كلامه القائم بذاته إخبار عن كون المؤمنين في النار وكون الكُفّار في الجنة، فهذه الحروف بخلاف كلامه وأفادنا بها أن المؤمنين في الجنة والكُفّار في النار، فلا يمكنه الثقة بالكتب. فيلزمهم من ذلك ما يلزم المجبرة إذ قالوا: إن الكلام محدَث، والإلزام صحيح من جهات وإن لم يلتزموا ذلك.

---

[1] لكن: وإنما، ل.
[2] يمكنه: عنده، ل.
[3] وإذا أجاز: ولا جاز، ص ل؛ + (حاشية) وإذا جاز.
[4] فإن: + عنده، ص ل؛ + (حاشية) ظ أن، ص.

ومن يخالف في كفر القوم يسلم أن من وصف الله تعالى بالكذب كافر[١]، وغايته أن يسلم أن من أجاز على الله الكذب كافر، فمِن أين من لزمه جواز الكذب عليه ولا يلتزم يكون كافراً؟ ولا طريق عند هذا إلا أحد طريقين، إمّا أن نقول: من لم يثق بكتاب الله ولا بسنة[٢] ولا بوعد ولا وعيد، ولا يمكنه معرفة كونه تعالى[٣] آمراً بالحسن ناهياً عن القبيح صادقاً في جميع ما أخبر، فهو كافر، وندّعي أن العلم بذلك من الدين ضرورةً، أو نحكي عن المجمعين الإجماع[٤] فيه، فنحتاج أن نروي عن فرق الأمة الصريح في تكفير من هذا حاله، ونقول: قد ثبت أن الواصف لله تعالى بالكذب كافر، ومن جوّز عليه الكذب وشكّ في كونه صادقاً أيضاً كافر. فكذلك من اعتقد كونه صادقاً وتعذر عليه العلم به وأفسد على نفسه طريق المعرفة، في ذلك زوال العلم مع الوجوب والتمكن من تحصيله. والكلام في هل يتأتي[٥] مثل هذا القياس أو لا يتأتى قد سلف القول فيه. وقد ثبت أن مثل هذا القياس لا يكاد يصح، لأن العلة لا تعلم، إلى سائر ما ذكرنا، وهذا مع تسليم أن القوم يتعذر عليهم معرفة كونه صادقاً. ولو أن قائلاً استدل منهم ابتداءً على أن الكذب قبيح من المتكلم به[٦] والمنفرد بفعله، وما يقبح من الله تعالى لا يفعله لعلمه بقبحه وغناه عنه، ثم يشكّ بعد ذلك في هل الكذب الذي يكون الواحد منا كاذباً به وفاعلاً له يكون محدَثاً من جهة الله تعالى أم لا[٧] يجوز كونه محدَثاً له، وقال أنه لا يقبح منه ذلك، وعلّل بعلة فاسدة وأتى بفرق استمر، كان ذلك لا

---

[١] كافر: كافراً، ص.
[٢] بسنة: بسنته، ص.
[٣] تعالى: + ناهيا، ل.
[٤] الإجماع: بالاجماع، ل.
[٥] يتأتي: + في، ص.
[٦] به: – ، ص.
[٧] لا: مكرر في ل.

يبطل علمه[١] السابق في أن الكذب لا يجوز على الله تعالى. فإذا لم يبطل بذلك علم[٢] من سلك هذا الطريق منه لم يمكن القطع على كفره لأجل أنه لا يعلم كونه صادقاً، ولا تسلم العلة في الأصل المتّفق عليه.

ومما يستدل به على كفر القوم أنهم لقولهم بالجبر وتجويزهم القبيح على الله تعالى لا يمكنهم الثقة بشيء من الأدلّة، فيلزمهم أن يجوّزوا على الله تعالى أن ينصب الدليل على الباطل، فيكون ما دل الدليل عليه على خلاف ما يوجبه الدليل، ويكون موجَب الدليل[٣] جهلاً وباطلاً. وإذا جاز أن يُضِلّ عن الدليل ويصد عنه ويريد أن لا يستدل به ويستدل بالشبه ويخلق الجهل بالدليل واعتقاد الباطل في الشبهة وأن نعتقد فيها أنها دلالة، ويخلق الجبلة والاعتقاد فيها أنه دلالة، ليجوّزُن ذلك في كل الأدلّة. ومتى جوّزنا ذلك، فمن أين أن ما عليه المسلمون حق وما عليه الكُفّار باطل؟ والكلام في هذه الطريقة كالكلام في الأولى، وذلك أن من اعتقد أن لا[٤] دلالة إلا وجائز أن تكون شبهة، وأن[٥] تكون موجباً جهلاً، أو شكّ فيه، فكفره معلوم. فأما من يلزمه ذلك، وهو يعتقد أن ذلك غير لازم ولا يعتقد ما يلزمه ولا يلتزمه، فمن أين أنه في حكمه؟ فإن ادّعينا العلم الضروري لم يتم، وإن[٦] ذكرنا الإجماع على العموم والإجماع في من يتيقن ولا يثق بالأدلّة سلم لنا في موضع الوفاق في الشاكّ والجاهل[٧]، ولم يسلم لنا في المجبر المعتقد في الأدلّة ما يعتقده على ما سلف القول فيه. وجميع ما قدمنا في الأدلّة الأولى قائم في هذه الطريقة، فلا وجه لإعادته.

---

[١] علمه: + ذلك، ص ل.
[٢] علم: علمه، ص ل.
[٣] موجَب الدليل: موجباً لدليل، ص ل.
[٤] لا: - ، ص.
[٥] وأن: فأن، ص.
[٦] وإن: فإن، ل.
[٧] والإجماع في من ... في الشاكّ والجاهل، - ، ص.

ومما يستدل به على كفرهم أنه يلزمهم إظهار المعجز على المتنبي وأن يجوّزوا على الله تعالى ذلك وأن لا يثقوا بالثواب كالجاهل والشاكّ في أنه غير واثق، ومَن هذا سبيله كافر. وقد سلف القول في هذه الطريقة، وبينا أن الجاهل كافر والشاكّ في النبوات كافر.[١] فأما المقلِّد في النبوات والمعتقد لا على وجه تسكن نفسه إليه ويتصور نفسه بصورة العالم، فهل حكمه حكم الشاكّ؟ غير مسلم. وقد بينا أن معرفة العلة غير واجبة، فلا يمكن تعدية[٢] الأصل مع إمكان أن لا علة فيه نعلمها[٣]، وإن قطعنا أن هناك علة عند الله سبحانه. وذكرنا أنه يمكن أن يقال: العلة في الجاهل والشاكّ كونه جاهلاً و[كونه] شاكّاً اللذان[٤] عندهما علم[٥] الكفر ولولاهما لم يُعلم. وقد بينا أنه يلزم على علّتنا بزوال المعرفة تكفير البغداديين لأنهم لا يعلمون أن الله قد قصد بالمعجزات تصديق النبي، ومن لم يعلم ذلك فالعلم بالنبوات لا يحصل. ثم ما قدمنا ذكره من أنهم إذا استدلوا بأن ما يقبح من الله لا يفعله لعلمه بقبحه وغناه عنه، وقالوا أن إظهار المعجزة [على المتنبي يوجب] فساد الأدلّة، وما يجري هذا المجرى يقبح منه فلا يفعله، واعتقادهم بعد أن ما يقبح من العبد فالله تعالى يحدثه على وجه لا يقبح منه لا يبطل العلم السابق بأن المعجز لا يظهر على الكذّاب، ولا نسلم العلة. غير أن هذا الكلام إنما يتأتى في مجبر يقول أن الله تعالى لا يفعل القبيح منه لعلمه بقبحه ولغناه عنه. فأما من زعم أنه لا يقدر على القبيح الذي يقبح منه، ومن زعم أن ما يفعله لا يقبح منه أصلاً، ولو كان كذباً وعقاباً على الإيمان وإثابة على الكفر، فإن القبيح لا يتأتى منه، وزعم أن

---

[١] وقد سلف القول ... في النبوات كافر: - ، ص.
[٢] تعدية: تقليد، ص ل.
[٣] نعلمها: نعلمه، ص ل.
[٤] اللذان: اللذين، ص ل.
[٥] علم: - ، ص.

الفعل إنما يقبح للنهي ويحسن للأمر، فما ذكرناه من الطريقة لا يتأتى في تقرير[1] كونه كافراً لأنه يحصل غير عالم بأن ذلك لا يجوز عليه، وإن كان معتقداً.

ومما استدل به على كفر القوم أيضاً أنهم قد أفسدوا على أنفسهم معرفة كون القديم تعالى مُنعماً عليهم وعلى الخلق، وذلك أنهم قالوا أن الكافر لا نعمة عليه في باب الدين. وقال النجّار وطبقته أن له على الكافر نعمة في باب الدنيا، ولا يمكنه معرفة ذلك لوجهين، أحدهما أن جميع ما فعل به من الألطاف والتخلية والحياة والقدرة والعقل حجة عليه، ولولا ذلك لما حسن تكليفه عندهم ولا حسن عقابه، فصار جميع ذلك نعمة عليه وهو بمنزلة الخبيص المسموم في أنه لا يُعَدّ نفعاً، والثاني أن المكلَّف لا يأمن في سائر حالاته أن جميع ما هو عليه يصير حجةً ووبالاً بأن يخلق في آخر جزء من حياته كفراً يكفر به، فيصير جميع ما تقدم حسرةً عليه وحجةً. فأما ابن أبي بشر فقد ارتكب أنه لا نعمة لله على أحد من الكُفّار، لا في باب الدين ولا في باب الدنيا، وأنه لا شكر يجب عليهم لمكان النعمة ولا طاعة، وإنما يلزمهم الإيمان بالله تعالى لأمرهم بذلك، وطاعته لازمة من حيث كانت طاعة له لا لنعمة له على الخلق. فلزم تكفير القوم لأنهم جُهّال بنعمة الله تعالى عليهم وعلى الكُفّار، وجُهّال بوجوب شكر الله على الخلق في مقابلة النعمة، ومكذّبون[2] لله تعالى في إنكار النعمة نحو قوله تعالى ﴿ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنْسَانِ أَعْرَضَ ﴾[3] وقوله تعالى ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ﴾[4] وقوله تعالى ﴿ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا ﴾[5] وقال ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ

---

[1] تقرير: نفي، ص ل.
[2] ومكذبون: ومكذبين، ص ل.
[3] ١٧ الإسراء ٨٣. ✓
[4] ١٦ النحل ٥٣.
[5] ١٤ ابراهيم ٣٤.

يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ الآية[١]. فمن انكر كونه مُنعِماً في باب الدين والدنيا فقد كذّب، والمكذّب بالله تعالى كافر.

اعلم أن قول ابن أبي بشر في أنه لا نعمة لله تعالى على واحد من الكُفّار في دين ولا دنيا لا شكّ في كونه كفراً، لأنه معلوم من دين المسلمين ضرورةً أنه لا حي إلا ولله عليه نعمة، ولا أحد من البشر إلا ولوعدّ نعم الله تعالى لم يُحْصها، فمن ردّ ذلك فقد كفر وكذّب الرسل. وتكذيب الرسول كفر، وردّ ما يعلم من دينه ضرورةً لا شكّ أنه كفرٌ. فأما قول من زعم أنه لا نعمة لله على الكُفّار في الدين وله عليهم نعمة في باب الدنيا، فيجب أن ننظر فيه، فإن وجدنا الإجماع قبل أن حدث النجّار وطبقته حاصلاً في أن لله نعمة في باب الدين على الخلق كافةً، نعمة مقرونة بالتكليف، وأن من دخل تحت التكليف فالنعم في باب الدين كالنعم في باب الدنيا، وأن من أنكر ذلك كافر، استقامت المسألة. وإلا لم تصحّ، ولا بدّ فيه من الرجوع إلى طريقة القياس بأن نقول: قد ثبت أن من قال أنه لا نعمة لله تعالى على أحد من الكُفّار أصلاً وكذلك الشاكّ في ذلك أيضاً كافر، فكذلك من لا يعلم وأفسد على نفسه طريق العلم. والقوم قد أفسدوا على أنفسهم طريق معرفة نعم[٢] الله وطريق وجوب الشكر عليهم، فيجب أن يكون حكمهم كحكمهم في الكفر. والكلام على هذه الطريقة قد سلف، وقد بينا تعذّر التمسّك بمثل هذه الطريقة.

ومما ذكر في كفر[٣] مذهب من ذهب إلى مقالة[٤] ابن أبي بشر من أن الحسن إنما يحسن للأمر[٥] والقبيح إنما يقبح للنهي، وأن الله تعالى لا يحسن

---

[١] ٢ البقرة ٢٨.
[٢] نعم: – ، ص.
[٣] كفر: الكفر من، ل.
[٤] مقالة: مذهب + (حاشية) مقالة، ص.
[٥] للأمر: لأمر، ل.

منه شيء، أنه متى[1] لم يحسن منه العالم بما فيه لم يكن حكمةً ولا صواباً ولا إحساناً ولا يستحق به المدح، لأن كل ذلك فرع على كونه حسناً، ومن ذهب هذا المذهب فقد كفر بإجماع الأمة. اعلم أن هذا الكلام يجب أن يُتأمل، فإن قال أن الأفعال لا يستحق بها المدح ولا الذمّ ولا الشكر ولا الحمد[2]، وأن العقاب لا يستحق على المعصية[3] ولا الثواب على الطاعة، وأن القديم تعالى كالعبد في أنه لا يستحق بفعل العالم شكراً ولا حمداً ولا عبادةً ولا تعظيماً، فمعلوم[4] من دين المسلمين أن من قال بهذا فقد كفر. وإن قال أنه يستحق المدح والتعظيم والشكر بما يفعل[5]، غير أنه لا يسمى فعله حسناً ويسمى فعل المأمور حسناً، فخلافه خلاف في عبارة، ولا يكاد يمكن أن يبين[6] أنه كفر.

وأحد ما يذكر في كفر من ذهب مذهب ابن أبي بشر قوله أن ظاهر القرآن والسنة لا يدل على شيء، وأنه لا بدّ في كل قول من الله أن يستند إلى دليل آخر لمجموعهما يدلاّن على الحكم. ومن قال أن قوله تعالى ليس بحجة يستقل بنفسه ولا قول رسوله، فقد كفر. وهذا يجب أن ننظر فيه أيضاً، فإن قال: ليس في اللغة لفظ[7] له ظاهر فيدل بظاهره على الحكم، ولأجله توقفت في ظاهر الكتاب والسنة ولم أجعله دلالة، فهو جهل باللغة، فلا يجب أن يكون كفراً. وإن قال: إن[8] قوله ليس بحجة أصلاً لأن كلامه قديم، والقديم لا يدل على شيء، وليس بمعجز لأن القديم لا يكون

---

[1] أنه متى: ومتى، ص ل.
[2] و لا الحمد: والحمد، ل.
[3] المعصية: الفعل، ص ل؛ + (حاشية) ظ (لمعصية)، ص.
[4] فمعلوم: ومعلوم، ص ل.
[5] يفعل: فعل، ل.
[6] يبين: بين، ص ل.
[7] لفظ: لفظة، ل.
[8] إن: - ، ص.

معجزاً، فيمكن أن نستدل على كفره بإجماع الأمة، لأن الأمة أجمعت على أن قوله معجزة وكلامه حجة، فهو من العبارات التي نجعلها دلالة على أن معنى الكلام بتوقيف، ونفس الكلام لا يدلّ، فلم يثبت شيئاً هو الدليل لله وهو كلام الله، وهذا الإطلاق من الأمة ظاهر لا يختلفون فيه، فدخوله تحت الإطلاق ممكن. وكذلك إذا قال أن المعجز غير كلام الله، وكلام الله تعالى لا يدل على نبوة نبي وليس بعربي ولا بآيات ولا بسور، فما[1] هذا سبيله فليس بكلام الله على الحقيقة لأن جميع هذه المذاهب بخلاف ظاهر إطلاق الأمة، والإطلاق بتكفير من يذهب إلى هذه المذاهب موجودٌ ظاهرٌ. غير أن المتمسّك بذلك يُجرى مجرى المتمسّك بقولٍ ظاهره يدل على كفر القوم، وإن كان هناك ما يخصّه أو يوجب صرفه لزمَ ذلك، وإلا أجري على ظاهره.

وأحد ما استدل به على كفر القوم قوله تعالى ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى اللهِ ﴾[2]. وإن هذا الظاهر يوجب أن يكون كل كاذب على الله أظلم الظالمين، لأن الله لا يستفهم، وإنما يقرر ويُفهم، فكأنه قال: أظلم الظالمين من كذب على الله، ولو قال كذلك كان كل كاذب عليه كافر لأنه من أظلم الظالمين. وقد قال تعالى ﴿ إنَّ الشرْكَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ ﴾[3]، ولأنه لا كفر إلا وهو ظلم، وكذلك يستدل بقوله ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً ﴾[4] وقد علمنا أن القوم قد كذبوا على الله وافتروا عليه كذباً حيث نسبوا إلى الله الكفر والقبيح وإرادتهما وتكليف ما لا يطاق وإيلام الأطفال بلا عوض إلى سائر ما قالوه في الله عز وجل. وأقوى ما يُسأل عن هذا أن يقال: قد علمنا أن الكذب بما هو كذب على الله ليس

---

[1] فما: وما، ص.
[2] ٣٩ الزمر ٣٢.
[3] ٣١ لقمان ١٣.
[4] ٧ الأعراف ٧، وغيرها.

هو من أعظم الظلم ولا من أعظم الذنوب، وأن فيه الكبائر وهي في أنفسها متفاوتة، وفيه[1] الصغائر، فإذا كان الظاهر يوجب أن الجميع من أظلم الظلم بمجرّد كونه كذباً عليه علمنا أن الظاهر متروك. ويمكن أن يقال في الجواب عن هذا الكلام: إن الكذب على الله بحق الظاهر يجب أن يكون من أظلم الظلم، فقيام الدلالة في بعضه أنه ليس من أظلم الظلم لا يدل على إبطال التعلق بالظاهر فيما عدا ما خصّ منه بدليل.

وأحد ما يستدل به على كفر القوم قوله تعالى ﴿ سَيَقُولُ الَّذينَ أَشْرَكُواْ لَو شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيء كَذَلَكَ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنا ﴾ الآية[2]. فبين تعالى أن القائل بهذا القول كاذب على الله، والمكذّب لله وللرسل كافر. ومن يخالف في كفرهم يقول: حقيقة التكذيب هو أن يقول القائل: كذبت، فأما إذا اعتقد تكذيبه أو اعتقد معنى هو تكذيب وعنده أنه مصدِّق، أو خالف غرضه و لم يعلم مراده، فليس بمكذّب له. وكيف يُعدّ مكذّباً من لم يعتقد ولا أخبر عن خبره بالكذب، بل يظنّ من نفسه أنه مصدَّق بجميع أخباره، ويقول: هو صادق في جميع ما أخبر به، ويعتقد أن الكذب يستحيل عليه؟ فلا يتبين دخول هؤلاء[3] تحت الظاهر. وبعد، فإن الكُفّار علموا أن الرسول مخبر عن الله أنه يريد منهم الإيمان، واضطُّروا إلى قصده، وكذّبوه في ذلك وقالوا: لم يرد منا ولو أراد منا لفعلنا. والمجبرة لا تعلم أن الرسول قد أخبر عن الله أن الله تعالى قد شاء الإيمان و لم يشأ الكفر، فلا يكونون مشاركين للكُفّار في المعنى الذي به كفروا وكانوا مكذّبين.

فأما التعلق بما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: القدرية خُصماء الرحمن[4]، وبقوله: القدرية مجوس هذه الأمة، وبما روي

---

[1] وفيه: وفيها، ص ل؛ + (حاشية) ظ فيه، ص.
[2] ٦ الأنعام ١٤٨.
[3] دخول هؤلاء: دخوله، ص.
[4] الرحمن: للرحمن، ل.

عن أمير المؤمنين أنه قال لما سئل عن مسيره إلى الشام: أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال: والله، ما علونا تلعةً ولا هبطنا وادياً إلا بقضاء الله وقدره. فقال له السائل: على الله نحتسب عناءنا؟ فقال للسائل: لعلك ظننت قضاء حتماً وقدراً جزماً، تلك مقالة عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وجنود الشيطان، وقدرية هذه الأمة ومجوسها، الحديث بطوله. والتعلق بهذا الجنس بعيد لأنه تعلق بأخبار الآحاد، ولم يوجد فيها شرط الصحة عند أهل النقل، فلم يعلم ثبوته. واختلفت الأمة في معناه، فقال قائل: القدرية[١] هم الذين يزعمون أن الله تعالى لا يعلم الشيء حتى يكون ونفوا القدر السابق في اللوح المحفوظ، وقائل يقول: هم الذين يزعمون أن الله قد قدّر المعاصي وقضاها بمعنى الخلق، وقائل يقول: هم الذين نفوا أن يكون لله قدراً حتماً في أفعال العباد، وقائل قال: إن القدرية هم الذين لهجوا بذكر القدر وجعلوه عُذراً لأنفسهم[٢] فيما يأتون به من القبيح. فإذا لم نعلم ما[٣] حال الخبر ولم نعرف القصد فيه لم يمكن الاحتجاج به[٤].

وأحد ما يمكن أن يقال فيه: إنا قد علمنا أن هذه الخصال التي[٥] ذكرناها كل واحدة منها قد بلغت في العظم مبلغاً التبس علينا الحال فيه، هل هو كفر أم لا؟ ولولا عظمه لما التبس، ولا يلتبس الشيء بالشيء إلا وبينهما قرب. فأما المتفاوت من الذنوب فلا يلتبس بعضه ببعض في باب العظم. فإذا ثبت ذلك وقد علمنا أنهم جمعوا في الاعتقاد بين[٦] مسائل كثيرة كل واحدة منها التبس الحال في كونها كفراً، نحو قولهم بالجبر وقولهم بالاستطاعة وقولهم بالإرادة وقولهم بأنه يفعل القبيح والجور

---

[١] القدرية: القدري، ص ل؛ + (حاشية) ظ ية، ص.
[٢] لأنفسهم: لهم، ص.
[٣] ما: من، ص ل.
[٤] به: - ، ص.
[٥] التي: الذي، ص.
[٦] بين: من، ص.

والفساد ويُضلّ على الدين ويصدّ عن السبيل ويعاقب على فعل نفسه وجوّزوا[١] أن يؤلم الطفل في الدنيا وفي الآخرة آلاماً لا لذّةً فيها بين أطباق النيران من غير استحقاق ولا عوض، وزعموا أن الله يكلف الكافر الإيمان في النار وهم معذّبون على الكفر عصاة بدفع معصيتهم وكفرهم، والله تعالى خالق[٢] ذلك فيهم في الآخرة كما خلق[٣] عندهم في الدنيا، ثم قالوا أنه يقدّر على ما لا يصح منه، فعجّزوه في قدرته وكذّبوه في قوله من طريق المعنى في جميع ما نزه [عنه] نفسه في كتابه، إلى سائر ما قدمنا[٤] ذكره من مذاهبهم وما يلزمهم عليها، [و] من دان منهم بالتشبيه مع الجبر فقد ضم إلى هذه العظائم عظائم لا[٥] نعلم قدرها[٦]، ولا يجوز والحال هذه أن لا يبلغ قدر[٧] هذه الذنوب العظيمة قدر اعتقاد تحليل جرعة من الخمر لشبهة دخلت على المستحلّ وظن أن التحريم يتعلق بالقدر الذي يسكر وأنكر أن يكون دون المسكر منه حرام. فإذا علمنا أن هذا القائل يكفر، وهذه الذنوب والمذاهب أعظم من هذا لزم[٨] أن يكون كفراً. ومن يخالف في ذلك يزعم: إني لا أعلم أن مجموع هذه الأمور أعظم من القول بتحليل الخمر واعتقاد إباحته. ولو علمت ذلك لنطقت بكونه كفراً. وبعد، فإن هذه الذنوب إنما لم أعلم كونها كفراً لفقد الدلالة، ولا دلالة على كونها كفراً ولا دلالة على كون كل واحد منها مقارباً للكفر، بل لا دلالة على مقدارها أصلاً، فمن هاهنا التبس العظم ولا يمكن أن نعتمد ما ادّعاه المستدل. وبعد، فإن العلم بأن تحليل[٩] الخمر كفر قد حصل، وقد

---

[١] وجوّزوا: وجوز، ص ل.
[٢] خالق: خالف، ل.
[٣] خلق: خلف، ل.
[٤] قدمنا: قد مناه، ل.
[٥] لا: لولاها، ل.
[٦] قدرها: قدره، ص ل؛ + (حاشية) ظ ها، ص.
[٧] قدر: قدره، ل.
[٨] لزم: الذم، ل.
[٩] بأن تحليل: بتحليل، ص ل.

علمنا أن فيه ضرباً من المفسدة له عظم ولا يمكن أن نعرف الوجه في عظمه،[١] فإنه[٢] موجود في هذه الذنوب واعتبار أحدهما بالآخر لا يصح.

فهذه جملة[٣] ما حضرنا من كلام من يقول بالتكفير وما يمكن أن يقال في نُصرة هذا القول وما ينصر به القول بالتوقف في أمر هؤلاء. وسنبين طرفاً من القول في التفسيق لتعلم الطريقة إن شاء الله تعالى. وقد مضى الكلام[٤] في التكذيب وأن المكذِّب الذي يكفر هو من يقول أن الله قد كذب، أو كذّب الرسول[٥] مع العلم بما أخبر عنه. فأما من خالف الحق وأخبر عن الباطل وادّعى ذلك على الله تعالى أو على رسوله، أو زعم أن كل من قال بخلاف ما يعتقده فقد كذب، فإنه لا يُعَدّ مكذِّباً لله تعالى[٦]، وإن[٧] حصل من طريق المعنى مكذِّباً، لأن عنده أن الله تعالى لم يخبر ولا رسوله بذلك، وأن الخبر الصادر هو ما يوافق مذهبه. ومن هذا اعتقاده لا يُعَدّ مكذِّباً، فهم وإن دفعوا ما ورد به النصّ في نفي الظلم عن الله وعن إرادته له وإثبات أفعال العباد فعلاً لهم ونفيه عن الله تعالى وأنه لا يكلّف ما لا يطاق وأنه لا يعذّب طفلاً[٨] في النار ولا يؤلم إلا المستحق، إلى سائر ما يذهب إليه أهل الحق وخالفهم المجبرة فيه، وفيه نصوص عن الله وأخبار بوفاق الحق وبخلاف الباطل، وهم قد نفوا هذه الأخبار وموجبها، وانكشف لنا أنهم في حيّز المكذِّبين من حيث ادّعوا على الله ما أخبر بخلافه، فلا يُعَدّون في المكذِّبين لله والرسول، ولا[٩] يتبين تكفيرهم من هذا

[١] عظمه: عظم، ص.
[٢] فإنه: وانه، ص.
[٣] جملة: جهة، ص ل.
[٤] الكلام: القول، ص.
[٥] الرسول: الرسل، ص ل.
[٦] لله تعالى: – ، ص.
[٧] وإن: فإن، ل.
[٨] طفلاً: احداً، ص ل؛ + (حاشية) ظ طفلاً، ص.
[٩] ولا: فلا، ص ل.

الوجه. وقلّ صاحب مذهب لا يكون في مذهبه باطل، وهو مدّعٍ[١] على الله أن الحق عنده ما قاله، وأنه يعلم ذلك وأنه يقول: من خالفني فقد كذب على الله[٢]. فلو أخذنا بهذه الطريقة لزم التكفير لسائر من تقدم من طوائف الإسلام. فلما بطل ذلك صح أن هذه الطريقة لا تُعتمد، ولو وجب تكفير القوم لكان لا يخرج عن ما ذكرناه. وقد أوردنا ما حضرَنا فيه، فالواجب أن نتأمل حال ما ذكرناه، فإن كلاًّ يقف على بغيته ويصل إلى مراده، فالواجب أن لا يقدم على ما لا يجب الإقدام عليه من غير تأمّل، ولا يمتنع مما يجب القول به، وأن يكون تابعاً للدليل فيه، حتى يكون على الطريقة[٣] المثلي.

فصل في القول بالتفسيق

اعلم أن الفسق عبارة عن الذنب الذي يبلغ عقابه مبلغاً يُبطل جميع ثواب طاعات العبد. ولا سبيل إلى العلم بذلك من حالة الذنب إلا السمع فقط، والسمع في ذلك إنما هو الكتاب والسنة والإجماع. فإن كنا نعلم[٤] في ذنب أنه أعظم من غيره أو مثله ونعلم في ذلك الصفة، فنعلم فيه أنه فسق. فأما أن نعرف في ذنب أنه فسق ونستنبط منه علةً ونردّ إليه غيره بتلك العلة فنحكم بكون ذلك الغير فسقاً فمتعذر على نحو ما بيّناه في الكفر، وسنكشف ذلك زيادةَ كشفٍ إن شاء الله من بعد. فإذا ثبت ذلك وسأل سائل[٥] عن فسق المشبِّهة والمجبِرة على مذهب من لا يقول بتكفير القوم فالواجب أن نتّبع الأدلّة. فقد علمنا أنه ليس في نصّ الكتاب ذلك ولا في

---

[١]مدّع: مدعي، ص ل.
[٢]على الله: - ، ل.
[٣]الطريقة: طريقة، ص ل؛ + (حاشية) ظ الطريقة، ص.
[٤]كنا نعلم: العلم، ص ل.
[٥]سائل: السائل، ل.

نصّ سنة معلومة ولا في صريح الإجماع تذكر هذه المذاهب، ولو ثبت التفسيق لم يثبت إلا بضَرب من الاعتبار مقروناً بالإجماع أو بضَرب من المقاييس، أو يدل إطلاق من الأمة يُعرف دخولهم تحت ذلك الإطلاق. والذي يمكن أن يذكر فيه طرق:

منها أن هذا الاسم، أعني الجبر والتشبيه، اسم ذمّ، فمن استحقه وجب أن يكون مستحقاً للذمّ، والمستحق للذمّ أقلّ أحواله أن يكون فاسقاً. والذي يدل على أنه اسم ذمّ إجماع الجميع على التبرؤ من موجب الاسم، ووصف من استحق الاسم بالكفر والضلال والبدعة والهوى، وليس في الأمة من لا يصف المجبرة والمشبِّهة إذا سألتَه ببعض هذه الصفات. فمن قائل يقول: هو كافر، وآخر يقول: هو[١] ضال، وآخر يقول: مبتدع، وآخر يقول: صاحب هوى، وكل يقصد ذمّ المستحق لهذين الاسمين أو لأحدهما وكل ينتفي من موجب الجبر والتشبيه، حتى المجبرة والمشبِّهة، فلو لم يكونا مفيدين للذم في الدين لم تتبرّأ منه فِرَق الأمة. فإذا ثبت ذلك، وثبت استحقاق القوم لهذين الاسمين، لزم القول بتفسيقهم.

ومنها أن كل من قال بالتوحيد والعدل يقول أن الخطأ في هذه المذاهب أجمع أعظم من سرقة عشرة دراهم. والمخالفون يقولون أن الحق لو كان معكم لكان الخطأ والخلاف في هذه المذاهب[٢] أعظم من سرقة عشرة دراهم على وجه يوجب القطع[٣]، ويقولون أيضاً أن الخطأ في هذه المذاهب ومخالفة الحق فيها أعظم من السرقة الموجبة للقطع. فإذا ثبت ذلك، وعلمنا أنهم على الخطأ في مخالفة التوحيد والعدل، لزم القول بتفسيقهم من طريق[٤] الإجماع على هذا[٥] الوجه.

---

[١] هو: - ، ل.
[٢] المذاهب: + (حاشية) خ مسائل، ل.
[٣] القطع: التقطع، ل.
[٤] طريق: طرف، ل.
[٥] هذا: هذه، ل.

ومنها أنه[١] قد ثبت أن كل من ينسب الواحد منا إلى الزنا والفواحش والكفر والفساد وإرادة ذلك والقضاء به، وهو منه بريء، يفسق وتُردّ شهادته ويستحق اللعن ويتجاوز حدّ الغيبَة والبُهتان. وقد علمنا أن الافتراء على الله أعظم من الافتراء على الناس، فإذا ثبت أن مَن نسب هذا إلى صالح العباد يفسق، فمَن نسب إلى الله تعالى جميع ذلك أولى بالفسق. ولو أن قائلاً نسب صالحاً إلى الكفر والزنا والفواحش، وقال: لا يقبح منه، لم يخرج من أن يكون فسقاً عند الأمة. فقول مَن زعم أن الله تعالى يفعل جميع ذلك ولا يقبح منه لا يخرج مِن أن يكون فسقاً.

وكل هذه الطرق في تفسيق القوم تبتني على أن هذه المذاهب والخطأ فيها أعظم من ما ثبت كونه فسقاً بإجماع الأمة، فإن سلم الإجماع فالأدلّة كلها صحيحة. وإن[٢] أمكن أن يبين[٣] أنه لا إجماع في عظم الخطأ في هذه المذاهب، أو لم يثبت الذم في من صار إلى الجبر والتشبيه، لم يمكن أن يستدل بهذه الطرق. والكلام في التفسيق يدور على هذه المواضع، وقد نبّهنا على الطريقة فيه.

فأما تفسيق مَن خالف لا في الجبر والتشبيه، فهل يفسق أم لا؟ يجب أن ننظر فيه. أما من قال بالإرجاء وجوّز على الله الخُلف في وعيده فمشايخنا يقولون أنه يكفر، وقالوا أن الأمة أجمعت على أن من جوّز على الله الكذب والخُلف فهو كافر. وقد بيّنا هذا الكلام عند كلامنا في العَطَوي[٤] وقوله بجواز الكذب على الله. فأما من جوّز[٥] من المرجئة ألا يتبين لنا مراده من الوعيد فقد قال مشايخنا أنه تتعذر عليه معرفة مراد الله

---

[١] أنه: أن، ص.
[٢] وإن: فإن، ص ل.
[٣] يبين: يتبين، ل.
[٤] العطوي هو أبو عبد الرحمن محمد العطوي.
[٥] جوّز: + على الله، ل.

في كل شيء، ومن أخرج نفسه عن أن يصحّ أن يفهم عن الله تعالى بخطابه شيئاً فأقلّ أحواله الفسق، إن لم يكن كفراً. وهذا يجب أن ننظر فيه، لأن القوم يقولون: المصالح يجب على الله تعالى بيانها[١]، والمقصد في الوعد الترغيب، فلو لم يبين لم يحصل الغرض. وليس كذلك الوعيد، لأن التخويف يحصل مع التجويز كما يحصل مع القطع، فلا يجب على الله تعالى أن يبيّن لنا مراده فيه، كما لم يجب من جهة العقل أن يتوعّدنا بالعقاب الدائم. وهذا الفرق، وإن لم يصحّ، فإنه لا[٢] يفسد على القوم طريق معرفة مراد الله بخطابه فيما عدا الوعيد، ومتى لم يلتزموا ما يلزمهم لم يلزمهم الكفر والفسق. فأما مَن غلط في اللغة ولم يعلم حقائق الألفاظ وظنّ أنها مشتركة فتوقّف في الوعيد فخطاؤه دون خطاء من تقدّم ذكره، فلا يتبين أنه يفسق. فأما من زعم أن الوعد والوعيد تعارضا وتعذر عليه معرفة ما يجب أن يقدَّم، أو قال: لا دلالة توجب تقديم أحدهما على الآخر، فلا دلالة على أنه يفسق به، وإن كان قد ذهب مذهباً باطلاً.

وأمّا[٣] الخوارج فعند شيوخنا أنهم يفسقون بقولهم بتكفير أمير المؤمنين وبطَعْنهم على عثمان رضي الله عنهما وقولهم بتكفيره. وقالوا: أجمعت الأمة على[٤] أن مَن نسب مؤمناً إلى الكفر فقد فسق، ولأن من خرج على إمام الحق وحاربه فاسق. ومن دان بوجوب مُحاربته واعتقد ذلك فحكمه حكم المحارب، إذ لا فرق عند الأمة بين خوارج زماننا وبين من حارب أمير المؤمنين، فالقول بتفسيقهم إذاً واجبٌ، ولا خلاف بين أهل البيت[٥] في تفسيق الخوارج، وإن كان فيهم من كفرهم ودان بتكفيرهم.

---

[١] بيانها: بيانه، ص ل؛ + (حاشية) لها، ص.
[٢] لا: - ، ل.
[٣] وأمّا: فأما، ل.
[٤] على: - ، ص.
[٥] أهل البيت: + عليهم السلام ص.

فأما القول في من خالف في الإمامة من الإمامية وما تفردوا به من المذاهب نحو القول بالرجعة والقول بالمعجزة والقول بأن للإمام أن يحدث الشرائع وأنه يلهم الدين، وأن الإمام لا بدّ من أن يكون منصوصاً على عينه باسمه وصفته ومن خالفه يكفر، والقول بالمتعة، فالواجب أن ننظر في تفاصيل هذه المذاهب مذهباً مذهباً ونعرف الحكم فيه. أما الخَطَّابية والمُفَوِّضة والمَيمُونية، فهم كُفّار ولا يعدّون من الإمامية، كالقرامطة والملحدة والباطنية وأصحاب التناسخ، فهؤلاء، وإن أظهروا التشيّع، فهم كُفّار مكذّبون بالله وبالرسل، لا خلاف بين الأمة في كفرهم لإثباتهم إلهاً دون الله مخترع الأجسام والحياة والقدرة مقتدر على الأجناس التي لا تقع مثلها من العباد.

أما القول بالرجعة، فإن كان[١] على حدّ ما يقوله أهل التناسخ من أن الثواب والعقاب يقع في الأجساد، فإن ذلك[٢] تكذيب الرسول[٣] فيما أتى به من البعث والنشور والجنة والنار، وتكذيب الرسول كفر. وإن كان قولاً برجعة الرسول صلى الله عليه[٤] وآله إلى الدنيا ورجعة أمير المؤمنين والأئمة فقط فقد قيل أنه يتضمّن التكذيب من حيث عُلم من دين الرسول صلى الله عليه وآله أنه لا يعود إلى الدنيا، ولا أحد من أصحابه بعد موته. فإن صحّ هذا العلم من[٥] قصد الرسول صلى الله عليه وآله ضرورة[٦] فإن هذا يوجب الكفر لا محالة، وإن لم يعلم ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه وآله ضرورةً كان الفزع في ذلك لا يكون إلا إلى إجماع الأمة وإلى أن الله تعالى لا ينقض العادة في[٧] زمان التكليف على غير

---

[١] كان: لم يكن، ص ل.
[٢] ذلك: – ، ص.
[٣] الرسول: الرسل، ص.
[٤] عليه: – ، ل.
[٥] من: عن، ل.
[٦] ضرورة: – ، ل.
[٧] في: مكرر في ص.

الأنبياء. وإذا كان طريق ذلك[١] لا يكون إلا[٢] أحد هذين فالمجوِّز للمعجزات على غير الأنبياء لا يكفر، ولا دلالة على أنه يفسق. وكذلك الدافع للإجماع ربّما جعله بعض مشايخنا فاسقاً من حيث خالف الإجماع، وهذا عندنا لا دليل عليه. فأما الظواهر الدالّة على نفي الرجعة فلا[٣] تقتضي كون مَن تأوّلها مكذِّباً لله وللرسول، ولا يجب كون من تاوّلها كافراً ولا فاسقاً.

فأما قولهم أن الإمام يحدث الشرائع بإفتائه[٤]، وربّما رجعوا بذلك إلى أن الله يُخطر بباله من أجوبة الحوادث ما لا يخطر ببال غيره لفرط فضله، وهذا لا يوجب التكفير ولا التفسيق وإن كان خطأ. وإن رجع في إحداث الشرائع إلى أنه يزيد في شرع الرسول صلى الله عليه ما لم يشرعه الرسول عليه وآله السلام[٥] أو ينقص[٦] منه فإن هذا القول تكذيب للرسول في قوله: لا نبي بعدي، لأن المبتدئ بزيادة الشرع ونقصانه لا يكون إلا نبياً، ومتى أثبت الأئمة بصفات[٧] الأنبياء عليهم السلام، وإن لم يسمّهم بذلك، فقد ردّ على[٨] الرسول ما عُلم من دينه ضرورةً، وهذا يوجب الكفر. وربّما رجعوا بالإلهام إلى أن الرسول قد شرع ما يلهم الإمام وذهب على الناس، ولم يكن الإمام قد أخذه عن الرسول، لكن الله تعالى يلهمه حتى يأتي به، فيكون حاكماً بمثل حكم الرسول، فلا يكون شارعاً[٩] ويكون ذلك معجزة له. وهذا، وإن كان باطلاً، فليس فيه إثبات كونه

---

[١] ذلك: أن ذلك، ل.
[٢] إلا: إلى، ص ل.
[٣] فلا: لا، ص ل.
[٤] بإفتائه: يليا، ص ل؛ + (حاشية) بافتاه، ص.
[٥] عليه وآله السلام: صلى الله عليه وآله، ص.
[٦] ينقص: وينقص، ص.
[٧] بصفات: بصفة، ل.
[٨] على: عن، ص ل.
[٩] شارعا: شراعا، ص ل.

شارعاً، لأنه يقول: إنما يعرف الإمام من جهة الإلهام شريعة الرسول كما يعرف غيرُهُ من طريق الخبر، فلا شارع غير الرسول في الحالين، ولا نصّ في تفسيق مَن هذا[١] قوله عندي.

فأما القول بأن هاهنا نصّ جلّي على أعيان الأئمة بأسمائهم وأنسابهم وصفاهم بالإمامة[٢]، فلا تخرج عنهم، فهو خطأ، ولا دلالة على كونه كفراً ولا على كونه فسقاً لأنهم يعوّلون على أخبار تروى من طريق الآحاد، ويعتقدون فيها أنها تواتر، أو صدرت عن قول من قوله حجة، فيظنّون أنهم يعلمون وهم غير علماء بذلك. وهذا يوجب الجهل بأنفسهم وباعتقادهم، ولا دلالة على كونه كفراً أو فسقاً.

فأما قولهم أن من ادّعى الإمامة سوى هؤلاء فهو كافر[٣]، فقد[٤] زعم مشايخنا أن تكفير المؤمن فسق، فإذا ثبت هذا بالإجماع، إن صحّ إجماع الأمة عليه، فتكفير الائمة أولى بأن يكون فسقاً. وبعد، فإنه لا يكفّر من ادّعى الإمامة سوى هؤلاء من لا يعتقد أن محاربته واجب ولا يستبيح ماله ودمه، وقد علمنا أن هذا أعظم من الخروج عليه على جهة البغي. فإذا كان ذلك فسقاً فهذا أيضاً يجب أن يكون فسقاً.

فأما القول بالمتعة فليس فيه إلا الإجماع بعد عصر الصحابة، ولم يَبن لي أن مخالفة الإجماع فسق. فأما سائر ما خالفوا فيه من مسائل الفقه فإمّا أن يكون من باب الاجتهاد فلا يكون خطأ، وإمّا أن يكون خطأ لا دلالة على كونه فسقاً، لأن غاية ما فيه أن يكون دافعاً للإجماع، ولا دلالة على أن مَن دفع الإجماع يفسق.

فأما قول من خالف [من] غير الإمامية أهل الحق في التوحيد والعدل والنبوات فخلافهم، إن وقع في فروع التوحيد نحو الخلاف الواقع في كونه

---

[١] هذا: هذه، ص.
[٢] بالإمامة: والأمامة، ص ل.
[٣] كافر: كفر، ص ل.
[٤] فقد: وقد، ص.

تعالى رائياً ومريداً وكارهاً، فشيوخنا لم يجعلوا هذا القول كفراً ولا فسقاً، وزعموا أنه[١] إنما لم يُعدّ كفراً لأنهم قالوا: هو مع المُدرَكات على أكمل ما يكون الواحد منا، ونفوا الإدراك والحاسّة، وجهلوا أن للمُدرِك بكونه مُدرِكاً حالة زائدة على جميع أحواله، فلم يكن جهلهم جهلاً بالله تعالى. وفي باب المريد والكاره قالوا أن فعله يقع على حدّ ما يقع من المريد تابعاً لدواعيه، وظنّوا أن الإرادة من صفات القلب، فلا بدّ فيها من آلة وقلب، ولا دلالة على كونه كفراً ولا فسقاً. وكذلك قول من زعم أن الله لا يقدر على الظلم وعلى ما لو وقع لكان ظلماً لم يعدّوه كفراً ولا فسقاً لفقد الدلالة على ذلك، وقالوا: الجهل بذلك ربّما كان جهلاً بالمقدور، هل يصحّ أن يكون مقدوراً له، لا أنهم جوّزوا فيه أن لا يقدر على ما يصحّ أن يقدر عليه، فليس ذلك جهلاً بالله وبما[٢] يجب أن يثبت له.

ومما وقع بين شيوخنا المتأخرين من الخلاف [هو] في هل لله تعالى حال يبين بها من سائر الذوات ولكونه عليها وجب أن يكون عالماً قادراً حياً قديماً؟ وهل له بكونه حياً أحوال يبين بها من سائر[٣] من ليس كذلك؟ وهل له بكونه قادراً على كل مقدور حالة تخصّه أم لا يقدر على كل ما يقدر عليه لكونه على حالة واحدة؟ وهل له مع كل معلوم حالة أم له بكونه عالماً حالة واحدة؟ فلا كُفر عند شيوخنا في شيء من ذلك ولا فسق، وجعلوا ذلك من باب الفروع، وليس ذلك من التكليف الذي يلزم كل مكلّف، واعتبروا العلم به في الجملة دون التفصيل الذي ربّما دقّ وغمض.

وربّما يقع في العدل نحو القول بوجوب الأصلح في باب الدنيا على[٤] ما قاله البغداديون، ونفي اللطف على ما[٥] قاله بعض المشايخ، ونحو القول

---

[١] أنه: أنهم، ص ل.
[٢] وبما: ومما، ص ل.
[٣] من سائر: - ، ل.
[٤] الدنيا على: - ، ص.
[٥] ما: - ، ص.

بأن الثواب والعوض يجبان من حيث الجود والكرم، لا أنه بمَنْعهما يكون ظالماً، ونحو قولنا أن مع العوض لا بدّ من أن يكون ضرب من الاعتبار وإلا كان عبثاً، ونحو القول بدوام العوض وانقطاعه، ونحو القول فيما يجب أن يعاد من المثاب والمعاقب، أيعتبر بتأليفه أم بحياته أم بقتيل[1] أم بأقلّ ما يكون معه حياًّ؟ وهل يجب أن تعاد أطرافه أم لا؟ وهل يجوز تخويف الطفل وأهوال القيامة على من ليس بمجرم لعوض في الآخرة واعتبار العلم به بالدنيا؟ وأن العوض فيما تفسد البهيمة على الله تعالى أم عليها؟ وهل يجب أن يكون في تعذيب أهل النار فائدة سوى كونهم مستحقين له بها يخرج عن كونه عبثاً أم لا؟ فلا تفسيق في شيء من ذلك ولا تكفير عند شيوخنا لأن الجميع قالوا أن ما يقبح من الله لا يفعل، وقالوا أن ما يجب عليه يفعل. وإنما اختلفوا في حسن الفعل وقبحه ووجوبه وغير وجوبه، والجهل بالفعل وجهاته لا دلالة على كونه كفراً ولا فسقاً، بل قد قال شيوخنا فيما قال عبّاد:[2] إن الله تعالى لا يحسن منه أن يعوض على فعل نفسه ولا أن يؤلم من غير عوض، أن قوله وقول المجبرة سواء لأنه جوّز إيلام الطفل من غير استحقاق ولا جرّ منفعة إليه ولا دفع مضرّة عنه، وأن هذا تظليم له. وقد مضى القول في هذا المعنى، فلا وجه لإعادته.

وربّما كان الخلاف في فروع في الوعد والوعيد نحو عود الثواب والعقاب عند التوبة [من الكفر] أو الكبيرة، ونحو وجوب التوبة بعد أدائها عند تذكر المعصية، ونحو وجوب التوبة من الصغائر، ونحو القول في كيفية الإحباط والتكفير وكيفية التوبة وشرائطها، وهذا النوع أيضاً لا تكفير فيه ولا تفسيق، إلا شيئين زعم أصحاب [بن] أبي بكر الإخشيد أنهما

---

[1] بقتيل: + اخر، ل.
[2] عبّاد بن سليمان

يعظمان: أحدهما القول في التوبة عن بعض الذنوب مع الإقامة على بعض. وذكر أن مذهب أبي هاشم يوجب في اليهودي إذا أسلم وتاب عن كل شيء إلا سرقة دانق أنه يهودي كما كان، وقال: هذا كفر، وقد جهل قول أبي هاشم أنه ليس بيهودي كما كان، لا في الاسم ولا في الحكم ولا في العقاب، لأنه يستحق بترك هذه المعاصي وبالطاعات التي ياتي بها ثواباً يخفف عقابه، ولا خلاف أن كل عقابه لا يزول. والمسئلة الثانية هو قوله باستحقاق الذم لِمَن[1] لم يفعل ما يجب عليه، وزعم أن ذلك كقول المجبرة أن الله تعالى يعذّبه لا على فعله. وهذا جهل لأن العلم بأن من[2] لم يفعل ما وجب عليه يستحق الذم علم ضروري، وإنما الكلام في علته، والخلاف في العلة والجهل بها لا يوجب تكفيراً ولا تفسيقاً، أي هذين المذهبين صح.

وربّما كان الخلاف في دقيق الكلام نحو الكلام فيما يبقى وفيما لا يبقى وما يرى وما لا يرى، وهل يجوز أن يخلو القادر من الأخذ والترك أم لا؟ وأن التماثل بماذا يقع؟ إلى ما شاكل ذلك كثير[3] منه لم يرد به التكليف، والخطأ فيه لا دلالة على كونه كبيراً.

فأما الخلاف في الواقع بين الزيدية والمعتزلة والإمامية هل يؤدّي إلى التفسيق أم لا؟ فقد ذكر كثير من شيوخنا أن من دفع إمامة إمام ثابت الإمامة أو أنكر أو جهل كمن نابذه وحاربه في أنه فسق، وإلى هذا القول ذهب كثير من الزيدية. والذي نختار أنه لا دلالة على تفسيق مَن جهل بإمامة الإمام أو أنكر إذا لم يقترن به خروج عليه ومحاربة له[4]، ولا بدّ من أن نبين [ذلك] بكلام نفرده لينكشف لك القول فيه.

---

[1] لمن: فمن، ل.
[2] بأن من: بمن، ص.
[3] كثير: كثيرا، ص ل.
[4] له: - ، ص.

فصل في القول في الصدر الأوَّل وما وقع منهم، هل يوجب التفسيق أم لا؟

اعلم أن شيوخنا المتكلمين[١] رحمهم الله من المعتزلة ربّما قالوا أن الخروج على الإمام على جهة البغي ونفي إمامته والطعن فيها[٢] والقعود عن نصرته مع الإمكان من غير عذر سواء والجميع فسق. وزعمت الإمامية أن مخالفة الإمام المفترض الطاعة والجهل بإمامته وموالاة غيره كفر، وفيهم من يقول إنه[٣] فسق وإن لم يكن كفراً، وربّما يسمي مَن هذا سبيله مسلماً ولا يسميه مؤمناً. وفي الزيدية من يقول بتفسيق من لا يعرف إمامة الإمام ويجريه مجرى الخروج عليه والعداوة له، والذي عليه أهل التحصيل من الزيدية في وقتنا هذا أن الخروج على إمام الحق فسق ومعاداة له[٤]، فأما الجهل بإمامته وادّعاء الإمامة لغيره والجلوس مجلس الإمامة من غير قيام بالأمر من الإمام ومخالفة[٥] له لا دلالة على كونه فسقاً.

والأصل في هذا الباب ما قدمنا ذكره من أن مقادير العقاب لا تعرف عقلاً، وأن طريق معرفة كون الفعل كبيراً الشرع، إمّا كتاب ناطق وإمّا سنة معلومة أو إجماع، وكل ذنب لم نجد فيه أحد هذه الثلاث، ولا ما يستند إليه من ضروب الاعتبار، يجب التوقّف فيه ولا يجب القطع على كونه صغيرةً لما بُين في الكتب من أن الصغائر لا يجوز أن نعرفها غير ما وقعت من الأنبياء صلوات الله عليهم[٦]، فنعلم أنها كانت صغيرة منهم وإن جوّزنا أن تكون كبيرة من غيرهم. وإذا ثبت ذلك وثبت إمامة أمير المؤمنين والحسن والحسين رضي الله عنهم من جهة النصّ، فمن جلس

---

[١] المتكلمين: - ، ص.
[٢] فيها: فيه، ل.
[٣] إنه: - ، ص.
[٤] ومعاداة له: ومعاداته، ص ل.
[٥] مخالفة: مخالفته، ص ل.
[٦] صلوات الله عليهم: عليهم السلام، ص.

مجلس واحد منهم و لم يعرف إمامتهم و لم يكن سوى عدم المعرفة والقيام بالأمر والتصرّف في الإمامة، فلا دلالة عندنا على كونه فاسقاً. ولهذا لم نفسّق الصدر الأول وإن جلسوا مجلسه وتصرّفوا في حقه. والمخالف لنا رجلان، قائل بإمامة أبي بكر يريد أن نقول: لو لم يكونوا أئمة لوجب أن يكونوا فسقة، فإذا ثبت أنهم ليسوا[١] بفسقة وجب أن يكونوا أئمةً. وهذا الضرب غلط من الكلام، وذلك أنه إن ثبت أن الجهل بالإمامة فسقٌ لم نرجع نحن عن إمامة أمير المؤمنين عليه السلام[٢] الثابتة[٣] بالنص، وإنما نرجع عن التوقّف، فالسعي على هذا الغرض ضربٌ من الخطأ. وقائل يدفع إمامة أبي بكر ويقول بتفسيقه، وغرضه إيجاب[٤] التبرؤ من القوم بما نذكره عن[٥] من يوالي أمير المؤمنين ويقول بإمامته. ونحن نذكر [ما] في هذا الباب ونكشف عنه على الإيجاز إن شاء الله تعالى.

فمن ذلك تعلّق من يتعلّق بقوله ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا ﴾[٦] قالوا: وقد علمنا أن من جلس مجلس الإمام وتصرف في الإمامة فقد تعدّى في الحدود وعصى الله ورسوله، فيجب أن يكون من أهل الوعيد. وبمثل ذلك يستدل في قوله تعالى ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾[٧]. وهذا الضرب من الاستدلال لا يصح لأن معصية الله بما كانت معصية لا يستحق بها دخول النار لأن في المعصية الصغائر والكبائر. فالوعيد إذا يجب أن يكون وعيداً بالمستحق فصار كأنه قال: ومن يعص الله ورسوله معصية يستحق بها

---

[١] ليسوا: ليس، ص ل.
[٢] عليه السلام: - ، ل.
[٣] الثابتة: الثابت، ل.
[٤] وغرضه إيجاب: وإيجاب، ص.
[٥] عن: على، ص ل.
[٦] ٤ النساء ١٤.
[٧] ٧٢ الجن ٢٣.

دخول النار يدخله ناراً خالداً فيها. ولو قال كذلك لكُنا نحتاج مع كل معصية أن نعرف هل هي مما يستحق بها النار أم لا؟ فلذلك[١] يجب هذا فيه إذا دل الدليل عليه.

وهكذا الجواب إذا تعلّقوا بقوله تعالى ﴿ أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾[٢] لأن صاحب الصغيرة[٣] ظالم كصاحب الكبيرة ولا يستحق اللعن. ولهذا قال آدم صلوات الله عليه ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا ﴾[٤] و لم يمكن أن يقال أن القول بالعموم واجب، فكل ظالم ملعون إلاّ من قام عليه[٥] دليل، لأن الله تعالى لا يلعن من لا يستحق. فهذا الشرط معلوم بالعقل ومضموم إلى اللفظ، ولا يصح التعلّق بظاهر العموم مع هذا الشرط. على أن التعلّق بهذا الجنس كالتعلّق بقوله ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً ﴾[٦] فإن[٧] عموم ذلك يقتضي أن من يأتي بالإيمان وأتى بأعمال صالحة فهو من أهل الجنة، وعموم هذا كعموم ما تقدم في تفسيق القوم، وكل عموم من الكتاب إذا تعلق به فهذا هو الطريقة فيه، فلا معنى للإكثار وإيراد الجميع، وقد نبهنا على الجواب.

وأحد ما يتعلق به من جهة السنة قوله صلى الله عليه وآله: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه[٨] وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله. ومن لم يقل بإمامته وعدل إلى غيره أو دعا لنفسه فقد خذله و لم ينصره، وعاداه و لم يواله. فدعا الرسول بالمعاداة [له] والخذلان

---

[١] فلذلك: فكذلك، ص ل.
[٢] ١١ هود ١٨.
[٣] الصغيرة: الصغير، ل.
[٤] ٧ الأعراف ٢٣.
[٥] عليه: - ، ل.
[٦] ١٨ الكهف ١٠٧.
[٧] فإن: وإن، ص ل.
[٨] والاه: واله، ل.

لاحق به، وهذا يوجب التفسيق. وليس الأمر[١] كذلك لأن[٢] المعاداة لا يفهم منها الجهل بإمامته والجلوس مجلسه إذا لم يكن منه خروج وقيام بالأمر، وإنما تعرف المعاداة فيمن يحارب أو يقصد أذيته وسلب ما يعرف أنه حق له. فأما من ظنّ في شيء أنه حق له ولم يعلم أنه حق لغيره وتصرف فيه فلا يعدّ معادياً. فأما الخذلان فهو ضد النصرة، وإنّما يكون خاذلاً إذا استنصره الإمام فلا ينصره. فأما إذا لم يستنصره الإمام فلا يعدّ الجاهل بإمامته والمتصرّف[٣] فيها خاذلاً.

ومما يتعلّقون به قوله عليه السلام: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليةً، وهذا من أخبار الآحاد، رواه ابن عمر للحجاج[٤] حين سأله عن عبد الملك بن مروان، ولم يثبت عن غير[٥] هذا الطريق، ولو كان ثابتاً صحيحاً لم يكن فيه دلالة على موضع الخلاف. وذلك أن قوله: مات ميتةً جاهليةً، ليس فيه دلالة على موضع الخلاف على أنه يكفر أو يفسق، وإنما يدل على أن الجهل[٦] بالإمام في زمانه خلة من خلال الجاهلية، وقد يكون الرجل جاهلاً بالحق وهو فاسق أو غير[٧] فاسق. والمعلوم أنه لم يرد أنه من لم يعرف الإمام فهو كافر كأهل الجاهلية. ونحن نقول: من الواجب أن يعرف المرء إمام زمانه وأن الجهل[٨] به قبيح. فقد قلنا بموجب اللفظ، وقد قيل: المراد به أنه يجب على المرء أن يعرف إمام الزمان، فإن كان[٩] من أهل الجور والظلم عرف أنه لا يجب طاعته، وإن

---

[١] الأمر: - ، ص.
[٢] لأن: ولأن، ص ل.
[٣] والمتصرف: والتصرف، ل.
[٤] للحجاج: الحجاج، ص ل.
[٥] غير: غيره: ص.
[٦] الجهل: الجاهل، ص ل.
[٧] أو غير: وغير، ص ل.
[٨] الجهل: الجاهل، ل.
[٩] كان: - ، ص.

عرف وجود الشروط فيه علم وجوب طاعته. قالوا: والمقصد بالخبر هذا المعنى، وإن ترَكَ هذا الواجب فقد جهل ما يجب عليه أن يعرف في الدين. ومثل هذه الأخبار تعارضها[١] أخبار نحو قوله: من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة، وما شاكله، فالتعلّق به بعيد.

فأما التعلّق[٢] بما روي عنه عليه السلام من قوله: من آذى علياً فقد آذاني، فمن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يُوشِكُ أن ينتقم منه، فظاهره لو كان من باب التواتر لا يدل لأنه يتناول الأذية، والأذية ترجع إلى الآلام والغموم النازلة بالمرء دون ما يتعلق بالديانات، والجهل بإمامته لا يعدّ أذية. فكيف والخبر من أخبار الآحاد لا يمكن القطع بموجبه؟ وهكذا القول في قوله: حبّك يا علي من الإيمان وبغضك من النفاق. على أنه لو دلّ لدلّ على تفسيق الخوارج ومن عاداه ونفاقهم ولا يدلّ في من يواليه في الدين ولا يعلم إمامته واعتقد إمامة غيره.

فأما الكلام في الصدر الأول وفي إمامة أبي بكر والعدول عن أمير المؤمنين، فقد استدل على أن العدول عن إمامة الإمام فسق والجهل به واعتقاد إمامة غيره بضرب من[٣] القياس، إذ[٤] النصّ غير ممكن. فمن ذلك أن الخروج عليه فسق، وقد علمنا أن من حاربه من جيش البغاة كمن لم يحارب، ومن كان في جملتهم كمن حارب الإمام، فلم يكن البغي والخروج عليه فسقاً للمحاربة، وإنّما كان فسقاً للعدول عن طاعته إلى طاعة[٥] غيره، وهذا موجود فيمن عدل عن أمير المؤمنين إلى أبي بكر، فيجب أن يكون فسقاً. وهذا لا يصح التعلّق به، وذلك أن الأمة أجمعت

---

[١] تعارضها: تعاضه، ل.
[٢] التعلّق: + عنه، ل.
[٣] من: عن، ص ل، + (حاشية) ظ من، ص.
[٤] إذ: إذا، ل.
[٥] طاعة: طاعته، ل.

على أن البغي على الإمام فسقٌ، فمن أظهر نفسه بالبغي عليه وكان من جيش البغاة فالظاهر من حاله أنه منابذ له ومحارب إذا لم يكن هناك إكراه. ومَن هذا سبيله فالإجماع قد كشف عن كونه فاسقاً[1]، ولا يجب في غيره أن يكون فاسقاً والدلالة مفقودة، وقد بينا أن القياس في التفسيق والتكفير متعذر من حيث لا يمتنع أن نعرف عظم الفعل ولا نعلم[2] علة العظم على التفصيل وإن كنا نعلم أنه إنّما عظم لعلة.

وبعد، فإنه يمكن أن يقال أن البغي عظمُ المفسدة فيه خاصة لا يوجد في غيره، ويمكن أن يقال: العلة في عظمه كونه بغياً على الإمام. فإن قيل: إن[3] الباغي كما يعظم بغيه فقد يعظم اعتقاده في الإمام أنه غير إمام واعتقاده في الباغي أنه إمام، وهذا يوجب أن يكون غير الباغي بمثابته. قيل له: إذا أفردت اعتقاد الباغي عن بغيه وخروجه على الإمام حتى لا يبقى إلا الجهل بإمامته واعتقاد إمامة غيره فلا دلالة عندنا على كونه فسقاً بمجرّده، وإنّما نعلم أن الباغي فاسق، ويجوز أن يكون وجه العظم اجتماع ذنوب لو انفرد كلٍ واحد منها لم يكن فسقاً، كما يجوز في كل واحد منها أن يكون فسقاً.

ومما تُعلق به أن قيل: البغي ليس بأكثر من الجهل بإمامة الإمام والقيام بنصرة غيره واعتقاد إمامته والاعتقاد في الإمام أنه إن جاهد الإمام الباغي جوهد وحورب. وقد علمنا أن هذا المعنى موجود في الصدر الأول لأنهم اعتقدوا في غير الإمام الإمامة، وقالوا على الإمام طاعته ونصرته، واعتقدوا أن الإمام لو خرج عليه لوجب محاربته، وهذا القدر كاف في تفسيق أهل البغي. ألا ترى أن الباغي يكون فاسقاً في الحال التي لم يحارب فيها الإمام

---

[1] فاسقاً: فسقاً، ص.
[2] نعلم: نعرف، ص.
[3] إن: - ، ل.

كما يكون فاسقاً إذا حاربه؟ وهذا أيضاً غير معتمد، وذلك أن الإمام إذا كف عن دعاء الناس إلى إمامته وقعد عن الأحكام ورأى من المصلحة أن يترك الناس وما نصب لهم من الأدلّة على إمامته ولم ينابذهم ولم يأخذ الناس ببيعته وطاعته، فحاله يخالف حاله إذا تنجّز إمامته[١] ودعا الناس إلى نفسه وباين من فارقه، فإذاً افترق الحالان وعلمنا أن المخالف في حال قيامه بالأمر أعظم جرماً من المخالف له وهو قاعد عن الأمر ويترك[٢] الناس والأدلّة المنصوبة، وإن كان حال القاعد دون حال القائم لم يمتنع أن نعلم كون الباغي فاسقاً، وإن لم نعلم كون الجاهل بإمامته والعادل عنه إلى غيره فاسقاً إذ[٣] العدول تابع لاعتقاد الإمامة[٤]، ونصرة الغير تابع لاعتقاده أن الإمام غيره. وإذا تبين الفرق بين الحالين فالجامع بينهما من غير دليل مبطل وإن رام طريقة القياس، والكلام فيه قد سلف فلا وجه لإعادته.

ومما استدل به أن قيل: قد علمنا أن حق الإمامة والنفع فيه أعظم من سرقة عشرة دراهم، فإذا ثبت في السارق أنه[٥] يفسق لما أتى به من الضرر لزم أن يفسق من أضرّ بالمسلمين وبالإمام ضرراً[٦] أعظم من سرقة عشرة دراهم. والأصل في هذا الكلام أن المعلوم فسقه من السراق مَن علمنا من حاله أنه استحق القطع على طريق الجزاء والنكال، ولا نعلم ذلك إلا فيمن سرق من حرز مع انتفاء الشبه والتعضية والملك ومَن الإمامُ قد علم كونه سارقاً ثم شهد به الشهود أو أقرّ بذلك عنده، ثم أصرّ عليه إلى أن

---

[١] تنجّز إمامته: تحيز الى فيه ، ص ل.
[٢] ويترك: وترك، ص.
[٣] إذ: إذا، ل.
[٤] الإمامة: الإمام، ل.
[٥] أنه: - ، ل.
[٦] ضرراً: ضرر، ل.

يقطع[١] على سبيل الجزاء والنكال. فمن حصل كذلك يعلم أنه قد فسق. فأما المختلس أو الطرار أو من يقطع باجتهاد أو من شهد عليه اثنان أو يقرّ و لم يعلم الإمام كونه سارقاً فهو مقطوع لا بالآية، وكل مقطوع لا بالآية لا يعلم فسقه إذ طريق الفسق بالسرقة ثبوت القطع على سبيل الجزاء والنكال، ولا نسلم أن الجزاء يُعلَّق بقدر الضرر حتى يردّ إليه غيره إذا شاركه في القدر، بل يجوز أن لا تكون العلة معلومةً وأن يكون في هذه السرقة ضروب[٢] من المفسدة ووجوه[٣] من القبح لا ينفكّ عنها هذه السرقة لها تعظم ولا توجد في غيرها[٤] من الضرر وإن كان أعظم. وإذا كان ذلك ممكناً كان القياس متعذراً.

وبعد، فإن العلة في عظم السرقة يجوز أن تكون ثبوت السرقة على هذا الحد لأن العظم عنده عُلم، ومتى زال لم يعلم العظم وإن علم الضرر، فيجب أن يحكم أن العلة كون السرقة على هذا الوصف[٥] ويبطل أن يكون العلة كون السرقة ضرراً. يبين ذلك أن الحد على سبيل الجزاء والنكال يتعلق بهذه السرقة المخصوصة لا بالضرر. فكما لا يجب في ما شاركه من الضرر أن يكون موضعاً للقطع على سبيل الجزاء كذلك لا يجب أن يكون الضرر علةً في العظم، لأن العظم[٦] والحد عُلما معاً وتعلّقا بفعل واحد وأمكن أن يكونا[٧] لعلة واحدة. فإذا لم يصح الضرر أن يكون علة لهما لم يصلح أن يكون علةً لأحدهما.

---

[١] يقطع: + (حاشية) ط قطع، ل.
[٢] ضروب: ضروبا، ص ل.
[٣] ووجوه: ووجوها، ص ل.
[٤] غيرها: غيره، ص ل.
[٥] الوصف: + (حاشية) الحد، ص.
[٦] العظم: الضرر والعظم، ص ل.
[٧] يكونا: يكون، ص ل.

وبعد، فإنا قد علمنا أن أخذ المال ذنب، وهتك الحرز ذنب، و[انتهاك] الحرمة ذنب، والإصرار عليه عند علم الإمام ذنب آخر، ولا يمتنع أن يكون الضرر إذا ضامّه هذه الذنوب يكون حجة في عظم العقاب. ومتى تجرّد الضرر عن هذه القرائن لا يجب أن يكون عظيماً، فلو علق العظم بكونه ضرراً على هذا الوصف لم يمكن في ذلك[١] ردّ غيره إليه.

وبعد، فقد علمنا أن الضرر في دفع القياس يعظم وكذلك في دفع خبر الواحد والإجماع، ويؤدّي ذلك إلى نقل أموال عظيمة في المواريث والمعاملات ويؤدّي إلى استباحة فروج وحظرها على وجه يكون الضرر فيه كثيراً، ويكون أكثر من الضرر في سرقة عشرة دراهم تسرق من حرز، ومع ذلك فشيوخنا المتكلّمون[٢] لم يجعلوا[٣] ذلك فسقاً ولم يفسّقوا أهل الظاهر ولا من دفع خبر الواحد، ولا فسّقوا أبا إسحاق النظّام رحمه الله بدفع الإجماع، ولو كان اعتبار الضرر صحيحاً لوجب تفسيق الشيوخ رحمهم الله بهذه المسائل.

وبعد، فإن الضرر المعلوم يخالف حاله حال ما ليس بمعلوم. ألا ترى أن من أخذ درهماً من مال غيره على سبيل الاستحلال كفر، ولو أنه أخطأ واعتقد إباحة ذلك من طريق الشبهة كالخوارج إذا أخذوا أموالنا[٤] لم يكفروا؟ فإذا صح ذلك وقد علمنا أن أخذ عشرة دراهم من حرز الغير أخذٌ مع العلم بتحريمه وإضرار معلوم قبحه عقلاً وشرعاً، وكان العدول

---

[١] في ذلك، ذلك في، ص.
[٢] المتكلمون: المتكلمين، ل.
[٣] يجعلوا: يجعلون، ل.
[٤] أموالنا: أمولنا، ل.

عن[١] أمير المؤمنين إلى أبي بكر رضي الله عنهما لم يكن مع العلم بتحريم ذلك، لم يصح قياس أحدهما على الآخر.

وبعد، فإن الضرر الذي يدّعي في العدول عن أمير المؤمنين عليه السلام لا يخلو من أن يكون ضرراً[٢] بالإمام أو ضرراً بالأمة، فإن ادّعى ضرراً بالإمام فمعلوم أن الجهل بإمامته واعتقاد إمامة غيره ليس بضرر على الإمام في دنياه. فأما الضرر في الدين فليس فيه أكثر من أنهم لو أطاعوه للزمه من التكليف ما لو أطاع فيه لعظم ثوابه، وإذا لم يطيعوه لم يلزمه ذلك و لم يكن قد فاته في الحالين[٣] شيء من ألطافه في دينه. فأيّ ضرر[٤] في العدول عنه يمكن الإشارة إليه، ونقل الضرر على عدول الناس عنه والاجتهاد في إقامة حدود الله والكف عن طلب الرئاسة يوصله إلى الثواب الذي كان يستحقه على التصرّف في الإمامة؟ فلا يكون قد فاته[٥] منافع دينية بعدول الناس عنه للزومه[٦] ما لزمه من التكاليف في حال عدول الناس عنه لو أطاعوه لما لزمه، فليس هاهنا إذاً ضرر معلوم في الدين والدنيا يردّ إلى السرقة.

فأما إذا قيل: إن الضرر لحق الأمة فإنّما يمكن أن يقال ذلك إن لو ثبت في من قام مقامه أنه جار وظلم وتعدّى وأبطل الحقوق وضيّع الحدود. فأما إذا لم يمكن الإشارة إلى منافع ضيّعوها ولا إلى مضارّ أنزلوها بالمسلمين، فأيّ ضرر يشار إليه يقاس على السرقة في كونه فسقاً؟ ومتى قيل أن الضرر هو في ترك طاعته وفي طاعة غيره وقد فوتوا على أنفسهم ما كانوا يستحقون على طاعته وحصلوا لأنفسهم ما استحق على طاعة

---

[١] عن: من، ل.
[٢] ضررا: ضرارا، ل.
[٣] في الحالين: − ، ص.
[٤] ضرر: يعسور المضرة، ص ل؛ + (حاشية) ط ضرر في، ص؛ + (حاشية) فأي ضرر، ل.
[٥] قد فاته: قدفا منه، ل.
[٦] للزومه: للزمه، ل.

غيره من المضار فهو كلام غير محصل، وذلك أن طاعته تتبع اعتقاد الإمام وهي كالفرع عليه، فالذي لزمهم العلم بإمامته وترك اعتقاد إمامة غيره، ولم يَبِن أن في هذا من الضرر ما يزيد على الضرر في السرقة لأن هذا اعتبار الضرر بالنفس دون[1] اعتبار الضرر بالغير. فقد بان بهذه الجملة أن قياس الجهل بالإمامة على السرقة غير ممكن.

ومما استدل به أن التصرّف في الأمة بالأمر والنهي وإقامة الحدود وإنفاذ الجيوش وأخذ الزكاة والتصرّف في الدماء والفروج وقطع الأيدي تصرّف لم يكن لهم، ومن تصرّف في الغير على وجه صرفه[2] وأضر به ضرراً لم يكن له أن يفعل، ثم يعظم ذلك الضرر، فيجب[3] أن يكون فسقاً.

والأصل في هذا الكلام أن ننظر في هل من أُخطر في الإمامة وتصوّر نفسه بصورة الائمة واعتقد أنه إمام ولم يكن إماماً، هل يلزمه والحال هذه أن يتصرّف تصرف الإمام[4] أم لا ما دام معتقداً لإمامة نفسه؟ فإن[5] قلنا أن مع هذا الاعتقاد يلزمه التصرّف كتصرّف القوم، كان تصرّفاً بحق، ولم يكن عليهم إثم، وجرى تصرّفهم مجرى من قام بالإمامة أو بُويع بعد بيعة غيره وقيام غيره ولم يعلم، ثم تصرّف في الإمامة، ثم انكشف لنا أن دعوة غيره قد تقدمت[6] وإمامة غيره، فنعلم أنه لم يكن إماماً ولا نقول في تصرّفه أنه تصرّف بباطل. ويجري أيضاً في بابه مجرى من اعتقد في آخر وقت الصلاة أنه على الطهارة في أنه يلزمه الصلاة ويثاب عليها. وإن كان لزوم الصلاة تابعاً لاعتقاده واعتقاده جهل فكذلك وجوب التصرّف تابع

---

[1] الضرر بالنفس دون: - ، ص.
[2] صرفه: ضره، ل.
[3] فيجب: ويجب، ص.
[4] الإمام: الإمامة، ص ل.
[5] فإن: وإن، ص ل.
[6] تقدمت: تقدم، ص ل.

لاعتقاده أنه إمام وإن كان جاهلاً بذلك. ومتى[١] قيل أنه لم يكن لهم التصرّف، وقد تصرّفوا على وجه لو كان الإمام هو المتصرّف لكان على حد تصرّفهم يتصرّف. ولهذا يقول من يقول من الفقهاء أن تصرّف أهل البغي ينفذ إذا حكموا بمثل مذهبهم في الفروع، فعلى هذا لا يتبين أن ما يتصرفون فيه ضرر لأنه تصرّف مستحق في نفسه، ولو كان الإمام لاستوفى حقهم[٢]، وإذا ولي الإمام لم يُعَد ولم يكرر عليهم الحكم ولم ينقض حكمهم، فلا ضرر إذاً في تصرّفهم فيعدّ ظلماً. وإذا قلنا أن التصرّف منهم تعدٍّ وقبيح وتنقض قضاياهم وأحكامهم، فلا يبين[٣] أن مع الجهل يعظم الخطأ في هذا التصرّف، وإذا لم يكن عليه دليل يقطع لأجله على كونه فسقاً لم يلزم القول بتفسيق القوم لتصرّفهم في الإمامة.

فإن قيل : أفتقطعون على أن الصحابة وأهل بيعة الرضوان والمهاجرين الأوّلين قد علموا إمامة علي، ثم عدلوا عنه وخالفوه وعقدوا لغيره؟ قيل له: نحن[٤] لا نقطع أنهم كانوا علماء بذلك، ويجوز أن يكونوا علموا ومالوا إلى الرئاسة مع العلم، ويجوز أن يكون التبس عليهم ذلك وعدلوا عن الدليل وقصروا في النظر. فإن قيل: فإذا جوّزتم أن يكونوا قد عدلوا عن إمامته مع العلم بها، فلو علمتم ذلك من حالهم، هل يوجب ذلك تفسيقهم أم لا؟ قيل له: لا دلالة تدل على أن العدول عن طاعة الإمام مع العلم بها ابتغاءً للرئاسة فسق بمجرّده[٥] دون أن ينضاف إليه غيره، إذ[٦] القياس لا يوصل إليه والنص[٧] فيه مفقود، والإجماع غير[٨] ثابت،

---

[١] ومتى: ومتى متى، ل.
[٢] حقهم: منهم، ص ل.
[٣] يبين: يتبين، ص.
[٤] نحن: - ، ص.
[٥] بمجرّده: لمجرده، ص.
[٦] إذ: أذا، ل.
[٧] والنص: والنقص، ص ل.
[٨] غير: - ، ص.

فالتوقّف فيه لازم كما يلزم التوقّف في حال من عدل عن أمير المؤمنين مع الشكّ في حاله واعتقاد أنه غير إمام.

وإذا ثبت ما قلناه لم يجب تفسيق أبي بكر لأنه تولّى الأمر واعتقد إمامة نفسه واعتقد في الإمام أنه ليس بإمام. فأما من زعم أنه فسق لأمور يدعيها غير الخطأ في الإمامة نحو ما يقال أنه أخذ طريق العقبة ليلة العقبة وقد نادى الرسول صلى الله عليه وسلم في عسكره: ألا لا يقطعن أحد طريق العقبة، وأن قوماً من المنافقين سلكوا ذلك الطريق وهمّوا بطرح شيء، فجرّ رجل ناقة الرسول لينفر، فسقط الرسول صلى الله عليه عن راحلته، فخبر في الأصل مردود لم يقل أحد من أهل النقل بصحته وطعنوا في راويه، قالوا: علي بن مجاهد الكابُلي[1] هو الذي روى هذا الحديث في تأريخه وهو غير ثقة، وطعنوا في طريقه. ثم إنّ في الحديث أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما جاءا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وحلفا أنهما لم يسمعا منادياً[2] لرسول الله صلى الله عليه وآله ينادى بذلك، وهذا يوجب أن لا يكون منهما ذنب، إذ الرسول قد قبل منهما عذرهما ولم يردّ قولهما. فالتعلّق بهذا الجنس لا يفيد، وإنّما تعلّق به بعض أهل الحشو من الإمامية. ولو كان الخبر مشهوراً ظاهراً [لدل] إذا[3] كان صريحاً في التفسيق، لكن[4] لا يمكن أن يعتمد لكونه من أخبار الآحاد، فكيف وهو صريح في أنهما لم يفسقا[5] ولم يكفرا؟ وإنما استعظم أهل الحشو ذكرهما فظنّ ظانّ أن ذلك يجري مجرى القدح إذا ذكر أنهما سلكا طريق العقبة

---

[1] الكابُلي: الكاملي، ص ل.
[2] مناديا: منادي، ص ل.
[3] إذا: اذن، ص ل.
[4] لكن: لكان، ص ل.
[5] يفسقا: بقستها، ل.

مع نهي الرسول صلى الله عليه وآله، فليس في ذلك ما يوجب التكفير ولا التفسيق.

فأما من تمسّك في تفسيق أبي بكر رضي الله عنه بحديث[١] فَدَك وأنه غصب فاطمة سهمها، وأن ذلك يوجب التفسيق لأنه أخذ مالها من غير حجة ظلماً، وكان له قيمة فوق ما يفسق به الظالم، وأنه غيّر كتاب الله حيث قال ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾[٢] وحيث قال[٣] ﴿ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ ﴾[٤] ومن حيث قال ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ ﴾[٥] وأنه روى حديثاً يرفع الكتاب وينسخه، وأقلّ ما يلزم بالبيان أن يبلغ المخاطب به، وتخصيص قوله ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾[٦] إن كان مخصوصاً لم يعن فاطمة، وإنما هي مخصوصة في[٧] الظاهر، فكيف يجوز أن لا يبلغها الناسخ والمخصِّص وهي المعنيّ بالخطاب؟ فقد عُلم أنه أخذ مالها ظلماً. فإذا فسق المرء بسرقة عشرة دراهم، فبأن يفسق بما قيمته ألوف دراهم أولى.

والأصل في هذا الباب أن الناس اختلفوا في فدك وخيبر والسهم الذي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتولاه، ففيهم من قال: كان ذلك في يد الرسول إلى أن مات، ثم تناوله أبو بكر. فإن فاطمة رضي الله عنها لم تنازع فيه، وإنما استخبرت واستعلمت عن وجه الحكم، فلما عرفت سكتت وأعرضت وكفّت. وفيهم من قال أنها ادّعت أن الرسول قد نحلها إياه، ثم أنها طولبت بالبينة فأتت برجل وامرأة، فقيل لها: إمّا مع الرجل رجل أو مع المرأة[٨] امرأة، فعدلت إلى الميراث، فحاجّها أبو بكر بقوله: إنا

---

[١] بحديث: لحديث، ص ل.
[٢] ٤ النساء ١١.
[٣] وحيث قال: + وَلاَ الضالين وحيث قال، ص ل.
[٤] ٢ البقرة ١٨٠.
[٥] ٢٧ النمل ١٦.
[٦] ٤ النساء ١١.
[٧] في: من، ل ص..
[٨] المرأة: الامرأة، ص ل.

معاشرَ الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقةٌ، فتركت المنازعة عند ذلك. وفيهم من قال أنها ادّعت أن الرسول أيام حياته تسلمه منها ونحلها، ولكن لمّا لم يُقبَل قولها وقول شاهدها عدلت إلى الميراث، فلمّا مُنعت الميراث احتجّت وانصرفت، وهي غير[1] راضية بما جرى، غير أنا لا نعلم أن القوم هل فسقوا بردّها أم لا؟ وفيهم من قال: نعلم أن ردّها فسقٌ من حيث أخذ مالها ظلماً، والمال عظيم، ومن حيث أن الرسول صلى الله عليه وآله قال: فاطمة بضعَة مني، من آذاها، فقد آذاني، ومن آذاني، فقد آذى الله. ومن أخذ مالها فقد آذاها. والذي نقول في ذلك أن الحق في فدك وخيبر كان لها، ومعلوم أنها ادّعت وناظرت أبا بكر، وأهل البيت أجمعوا على نقل ذلك عنها، وكذلك أصحاب التواريخ ومن يحكي أيام أبي بكر وأخبار فاطمة وذكر مناظرتها في أمر فدك. فمن أنكر ذلك كمن أنكر بيعة أبي بكر وإمامته وجلوسه مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله. فإذا ثبت دعواها في فدك بهذه الطريقة فالذي نقول: إنها ما ادّعت إلا بحق لكونها معصومةً، ولأن الرسول صلى الله عليه وآله بشّرها بالجنة وعهد إليها أنها أول أهله تلحق به، وأن مترلها ومترل أمير المؤمنين عليه السلام بحذاء مترل رسول الله صلى الله عليه وآله، ولأنه عليه السلام قال: سيدة نساء العالمين أربعة آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران وخديجة بنت[2] خويلد وفاطمة بنت محمد عليه السلام. فإذا ثبت كونها من أهل ولاية الله لزم القطع على أَنها كانت محقّة في دعواها غير مبطلة، ولا يمكن أن يقال أنها ظنّت أن الحق لها من طريق الإرث، لأنها عدلت إلي الإرث بعد أن ردّ شهادة شاهدها وقيل لها: إمّا مع الرجل رجل وإمّا مع المرأة[3] امرأة، ومعلوم [أن] بعد ادّعاء الإرث لا يجوز أن يدعي الملك لأن في ادّعاء

---

[1] غير: – ، ص.
[2] بنت: ابنت، ص.
[3] المرأة: الامرأة، ص ل.

الإرث تسليماً أن الشيء كان ملكاً لمورثه إلى أن مات فورثه. فإذا ثبت ذلك عُلم أنها عدلت إلى الإرث بعد العجز، وإن ثبت أن شاهدها أمير المؤمنين، وقد عُلم عصمته وأن ظاهره كباطنه، كان يعلم بقولها وقول شاهدها أن الحق لها.

فإذا ثبت أن الحق لها وأنها مُنعت حقها فما القول في المانع؟ يجب أن ننظر. قد علمنا أنه قد روى لها أن الرسول قال: إنا معاشرَ الأنبياء لا نورث، واحتج بقوله تعالى ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِجَالِكُمْ فَإِن لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ﴾[1]. وقد علمنا أن دعواها وشهادةَ أمير المؤمنين إن ثبت يدل على ثبوت الحق لها. ففائدة ما يمكن أن يقال: لم يكن يعلم أبو بكر عصمتها وعصمة شاهدها، وكان يمكنه أن يعلم ويستدل به على صحة دعواها. فإذا ترك النظر في ذلك فقد أخطأ، وإن كان قد علم عصمتها ثم حكم عليها للفقراء فقد حكم بخلاف ما علم. وليس للحاكم أن يحكم بخلاف ما علم غير أنه لا يمتنع أن يكون قد اعتقد أن المدّعي، وإن كان صادقاً، فإنه لا ينظر إلى حاله، وإنما ينظر إلى بينته. فإذا لم تكمل بينته لم يحكم بدعواه، ويحكم لخصمه. فلما لم يثبت عنده حقها بالشهاده أثبته ملكاً للرسول[2] صلى الله عليه وآله وأزال إلى الفقراء للخبر الذي رواه، فلا يجب أن يعلم خطأه إذا لم يدفع حقها مع العلم بثبوته.

وأما الكلام في الميراث، فالآية تدل على أن لها نصف ما ترك الرسول صلى الله عليه[3] ونصفها إنما مُنعته[4] للخبر، فليس يخلو حال الخبر من أن يكون ناسخاً للآية أو مخصِّصاً. فإن كان ناسخاً[5] فالنسخ لا يثبت بخبر

---

[1] ٢ البقرة ٢٨٢.
[2] للرسول: الرسول، ل.
[3] صلى الله عليه: - ، ل.
[4] منعته: معت، ل.
[5] ناسخا: نسخا، ص.

الواحد، فكان يجب أن يكون الخبر متظاهراً يعلمه كل من علم الآية وموجبها، لأنه لا يجوز أن يسمع المنسوخ ولا يسمع ما نسخه، والعبد مكلّف بموجبه. وإن كان وروده مورد التخصيص فقد كان يجب أن يكون مقترناً بالآية. والمقصود بهذا الخبر أهل بيت[١] الرسول صلى الله عليه وآله الذين هم ورثته، فلا يجوز أن يكون قد خفي عليهم فيوشك أن يكون الخبر إن كان قد سمع أبو بكر من الرسول صلى الله عليه وآله فقد وقع عليه التباس التأويل، وإن كان من غيره سمع فإنه يحتمل أن يكون قد حصل فيه زيادة أو نقصان فغيّر[٢] المعنى. وعلى أيّ حال كان فغايته أن يكون قد أخطأ في التأويل، ولا دلالة أن الخطأ في مثل هذا يعظم فيُعدّ كبيرة. وقد قيل أن المراد بقوله[٣]: إنا معاشرَ الأنبياء لا نورث، أنه أخبر أن ما يترك من الصدقات لا يورث، فكأنه قال: ما تركناه صدقةً لا يورث، ليدلّ على أن صدقاته غير موروثة كصدقات غيره، ويدل[٤] على أن ما لم يتصدّق به تَرِكة تورث عنه. ولا يمكن أن يُحمل على أن المراد به ما لم يهبه في حياته ولم يصرفه قبل مماته، وإذا حُمل[٥] على ذلك لم يدل على أن فدك كان يجب أن تُجعل صدقةً. ولسنا نأبى ما يقال أن الأحسن كان به أن يغرم للفقراء قيمة شقصها ويترك لها إعظاماً لها، غير أنه إذا لم يفعل لم يدل ذلك على الفسق. وما يقال أنه لم يتعرض لحجر نسائه وما فيها وما في يد كل واحد من أنساب رسول الله صلى الله عليه وآله، فكيف اعترض عليها؟ فلقائل أن يقول: إن ذلك إنما لم ينبغ[٦] لأن ظاهر اليد أمارة، فترك ما في أيديهم لهم، ولم تكن فدك في يدها، فلهذا حكم بذلك

---

[١] بيت: – ، ص.
[٢] فغير: يغير، ص.
[٣] بقوله: مكرر في ص.
[٤] ويدل: ولا يدل، ل.
[٥] حُمل: احتمل، ل.
[٦] ينبغ: ينتبع، ل.

للفقراء. وإذا احتمل ذلك لم يجب لأجله القول بتفسيقه لأنه محتمل مشتبه على ما يرى.

فأما ما يدّعى عليه وعلى عمر أنهما كانا في جيش أسامة، وأن الرسول صلى الله عليه وآله لم يرخّص لأسامة أن يقيم إلى أن يتبين أمره، وقال: انفذوا جيش أسامة يوم الأحد، وخرج أسامة ونادى في أصحابه بالرحيل، ومات الرسول يوم الاثنين، وأنهما تخلّفا عن[١] العسكر، وأن أبا بكر لم ينفذ الجيش وخالف أمر الرسول صلى الله عليه وآله مع العلم بتضييق الأمر، وهو أمر عظيم يتعلق بمصالح المسلمين، ونقض حكماً حكم به الرسول، فالتعلّق به بعيد. وذلك أنه لا يمتنع أن يكون عندهما أن الأمر كان[٢] مشروطاً بشرط المصلحة وخطاب الإمام بعده، فكأنه قال: من كان منكم إماماً فلينفذ جيش أسامة، وعلم أن الصلاح إنفاذه، فإن الآراء في الحروب والاجتهاد فيها[٣] يجوز أن يقع الاختلاف فيه. وفي مشايخنا من قال: يجوز مخالفة الرسول فيه لأنه لا يستند إلى شرع. فإذا أمكن أن يكون الحال عندهما هكذا وتصوّر أبو بكر في نفسه أنه يلزمه ما يلزم الأئمة، وأدى[٤] اجتهاده إلى أن لا يكون هو في الجيش وأن لا يجب إنفاذ الجيش بعد أن كان قد تشدّد في إنفاذه وهمّ به، فلا يجب أن يقطع بكونه فسقاً، وإنما النظر في كونه خطأ. ووجه الخطأ فيه على[٥] ما ذهب [إليه] الزيدية أن المأمور به إنما كان أمير المؤمنين وهو لم يتصرّف، وتصرّف أبو بكر ولم يكن له ذلك. وقد بيّنّا أن مثل هذا لا دلالة [له] في كونه فسقاً.

---

[١] عن: على، ص ل.
[٢] كان: – ، ل.
[٣] فيها: فيه، ص ل.
[٤] وأدى: وإذا، ص ل.
[٥] على: – ، ص.

فأما ما يروى عن إسحاق بن راهويه عن عبد الرزّاق عن معمر عن الرَّبَذي[١] عن عبيد[٢] الله بن عبد الله بن عتبة[٣] عن ابن عبّاس قال: لما حضرت رسولَ الله صلى الله عليه وآله الوفاةُ وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطّاب، قال: هَلُمَّ أكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً[٤]، فقال عمر: حسبنا كتاب ربّنا، واختصموا في البيت، وأن عمر قال في الرسول: إنه يهجر، و لم يُطِعْه حتى التمس كتفاً ودواةً[٥] ولوحاً، فمن أخبار الآحاد، والتفسيق لا يثبت بخبر الواحد. وبعيد أن يكون الخبر صدقاً لأنه يوجب تكذيب الرسول صلى الله عليه وآله في الحال وإعراضاً[٦] عن الاستماع[٧] منه وقبول الشريعة وبيان الوصية، و لم يكن عمر ممن أظهر الكفر من بعد الإيمان عند وفاة الرسول صلى الله عليه وآله. والخبر لو كان مقطوعاً به يوشك أن يعظم العقاب في هذا الصنع، إن[٨] لم يكن إخباراً[٩] عن ظنّه وقد التبس عليه حال رسول الله صلى الله عليه وآله فظنّه مغشياً عليه و لم يستدل على أنه لا يجوز أن يتّفق للرسول[١٠] أن يقول: أفعل فعلاً لا تضلّون بعده، إلا وذلك عن الله تعالى، فيكون الخطأ دون الخطأ في التعمّد. ولا يمتنع أن يكون من عمر كلمة فنقلها[١١] الراوي من جهة المعنى، ولفظ الراوي خلاف لفظه.

---

[١] الربذي: الزبيري، ص ل.
[٢] عبيد: عبد، ص ل.
[٣] عتبة: عقبة، ص ل.
[٤] أبداً: - ، ص.
[٥] ودواةً: ودواتا، ل.
[٦] وإعراضا: وإعراض، ص ل.
[٧] الاستماع: الاسماع، ص ل.
[٨] إن: وإن، ص ل.
[٩] إخبارا: إخبار، ص ل.
[١٠] للرسول: الرسول، ص ل.
[١١] فنقلها: فنقله، ص ل.

وقد روى إسحاق عن أبي عامر العَقْدي عن أبي خالد عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله عن الرسول صلى الله عليه وآله قال في آخر مرة: من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئاً دخل النار. قال: ودعا رسول الله صلى الله عليه وآله بصحيفة أراد أن يكتب فيها كتاباً لا يضلّون بعده، فتكلّم[١] عمر بن الخطّاب وكثر اللغط[٢]، فتركها[٣] ورفضها رسول الله صلى الله عليه وآله[٤]، فلمّا أن قُبض رسول الله صلى الله عليه وآله جاء عمر فجعل يقول: والله ما مات رسول الله صلى الله عليه وآله و لم يمت، وهذا الحديث أسلم من الأول ويدل على أن ما أراد أن يكتب لم يكن أداء[٥] عن الله، إذ لو كان ذلك من المصالح لما جاز أن يترك الرسول ذلك لقول عمر.[٦] وكلامه يمكن[٧] أن يقال: حين لم يتلقّ القول تغيرت المصلحة كما في أمر النفر وتشدّد التكليف فيها. فأما جهله بموت النبي صلى الله عليه فلا يوجب الفسق ولا كفراً، فلم يقل أنه لا يموت أصلاً، فيكون فيه تكذيب[٨] لله والرسول. فالتعلّق بهذا الجنس بعيد.

فأما ما يروى عن عائشة أنها قالت في هذه القصة: لما جاء أبو بكر قال: ألا من كان يعبد محمداً فقد مات إلاهه الذي كان يعبده، ومن عبد الله فإنه حي لا يموت، وأنه جعل محمداً معبوداً، فجهلٌ وتعصبٌ باردٌ، والخبر في الأصل من أخبار الآحاد. والصحيح في اللفظ أنه قال: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، فكأنه[٩] جعل ذلك إضافةً و لم يعتقد صحة

---

[١] فتكلم: قبلكم + (حاشية) فتكلم ظ، ل.
[٢] اللغط: اللفظ، ل.
[٣] فتركها: فيتركها، ل.
[٤] وآله: - ، ص.
[٥] أداء: ادى، ل.
[٦] و لم يمت ... ذلك لقول عمر: - ، ص.
[٧] يمكن: أن يمكن، ص ل.
[٨] تكذيب: تكذيبا، ص ل.
[٩] فكأنه: فلأنه، ص ل.

ما أضاف إلى الغير، وما يقال أن هذا كلام شامت فبعيد، وإنّما فيه تقريع وتهدد على الكفر والتثبيت على الإيمان، ويعدّ هذا من محاسنه وفضائله، فكيف يجعل ذلك دليلاً على فسقه؟

فأما ما يقال عن أبي بكر أنه عدل عن أحبّ بيت إلى الرسول صلى الله عليه وآله، وهم بنو هاشم، إلى أبغض بيت إلى الرسول، وهم بيت أبي جهل، في الولاية، فكان قد عقد لعكرمة بن أبي جهل أنه على ناحية اليمن مدداً لزياد بن لبيد، ثم ولاه ناحية الشام على ما رواه الواقدي في كتاب التأريخ، وولّى الحارث بن هشام أخا أبي جهل بن هشام أمر ناحية الشام أيضاً حتى قُتل[١]، وولّى عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي أخا أبي جهل ابن هشام[٢] ناحية اليمامة والبحرين، وولّى يزيد بن أبي سفيان ومعاوية بن أبي سفيان وأعداء بني هاشم في الجاهلية والإسلام، وأنه صيّر بيت أبي جهل أعزّ بيت في العرب ملوكاً وصيّر بيت آل محمد أذلّ بيت في العرب، فإن جميع ذلك أخبار[٣] آحاد. ويمكن أن يكون هؤلاء القوم قد علم منهم النصح والنصرة، وغلب على ظنّه أنه آمن[٤] النفس عليهم إذا أحدثوا[٥] شيئاً تمكّناً منه أن يولّي غيرهم، وأنه وجد بني هاشم على ضرب من الانقباض عنه، فلم يتمكن من عرض الولايات عليهم مخافة الرد، فعدل لهذا العذر [عنهم]، ولم يثبت أنهم رغبوا في الولاية فردّهم. ولهذا لم يولّ[٦] الكبار من الصحابة ممن ظهرت بيعتهم له. فلا يدل ذلك على الكفر والفسق، وربّما سبق إلى الظن تهمة ما، وبمثل ذلك لا يجوز أن

---

[١] قتل: قلل، ص.
[٢] هشام: هاشم، ل.
[٣] أخبار: - ، ص.
[٤] آمن: من، ص ل، + (حاشية) ظ آمن، ص.
[٥] أحدثوا: حدثوا، ص ل.
[٦] يول: يولي، ص ل.

بهت التكفير والتفسيق والبراءة ممن يثبت أنه من السابقين في الإسلام والمهاجرين من أهل بيعة الرضوان وشهد بدراً وأُحداً.

فأما ما يروى عن أبي إياس بن النضر عن محمد بن يحيى[1] عن أبي صالح كاتب الليث عن الليث عن عُقيل عن الزهري قال: أمر أبو بكر خالد بن الوليد بضرب عنق علي بن أبي طالب، فقال: إذا أنا قد سلّمت فقم واضرب عنقه، ثم بدا له فسلم تسليمةً خفيةً عن يمينه، ثم قال: لا يفعل خالد ما أُمرت به[2]، ثم سلّم عن يساره قال: فتحدثت طَرقاه. رواه العقيلي في تاريخه ورواه علي بن مجاهد الكابلي[3] في التاريخ الكبير، ويدعي على سفيان ابن عُيينة أنه رواه وقال: كانت زلّة من أبي بكر، وأن ابن عبّاس روى ذلك وأنه[4] قال: إذا أنا صليت فاضرب عنقه، فلما رفع رأسه[5] سلّم[6] في ما بينه وبين نفسه ثم قال: يا خالد لا تفعل[7] ما أمرتك. فقال علي: أوكنتَ فاعلاً؟ فقال: نعم، فعقد علي بيده يستعين، ثم قال: والله لأنت أضيق حلقةً من ذلك. فخبرٌ في الأصل مردود يُطعن في طريقه وعلى ناقله، وهو غير معلوم في نفسه فلا يقام به الحجة. وقد قيل أن الأمر بالقتل إنما يعظم إذا وقع القتل، فأما إذا ندم [على] الأمر قبل وقوعه وتلافاه لم يكن عظيماً لأنه لا يكون فيه ضرر[8] ويصير[9] بتلافيه كأنه لم يوجد.

فأما ما يروى أن علياً رضي الله عنه تخلّف عن البيعة والزبير و جماعة معهما وكانوا يجتمعون في حُجرة فاطمة رضي الله عنها، فبلغ أبا

---

[1] يحيى: أبي يحيى، ص.
[2] به: - ، ص.
[3] الكابلي: الكاملي، ص ل.
[4] وأنه: أنه، ص ل.
[5] رأسه: - ، ص.
[6] سلم: وسلم، ص ل.
[7] لا تفعل: - ، ص.
[8] ضرر: ضررا، ص ل.
[9] ويصير: فيصير، ص.

بكر ذلك فانفذ عمر[١] ومعه جماعة، فحصروا باب الحجرة وغلظوا الكلام، وحلف عمر أنه ليكشفن البيت أو ليهدمن عليهم، ثم أنه جمع الحطب وأراد أن يحرق الحُجرة بالنار، فقيل له في ذلك واستشنع الجماعة فعله، ولم يستفتحوا، فعمد إلى باب الحُجرة وقال: سلام عليكم إني داخل، فقامت فاطمة إلى باب الحجرة وقالت: لا، فإني مكشوفة الرأس. فردّد الكلام عمر وتأبّت فاطمة، فاعتمد على الباب واعتمدت فاطمة، وضرب الباب على بطنها. وجُرّت مغشياً عليها مكشوفة الرأس، وسقط عنها المحسن، وبقيت عليلة إلى أن ماتت وهي غضبى، ولهذا دفنت ليلاً ولم يشهد أحد منهم جنازتها. ثم دخلوا على علي والزبير وأخرجوهما، وكُبت الزبير[٢] وجرّوه إلى أبي بكر فأخذ[٣] بسيفه فضرب على الجندل حتى كسره، وجُرّ بعلي إلى أبي بكر، فلما دخل المسجد وحاذى القبر قال: يا ابن أخ إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني، فوضع شماله على يمين أبي بكر، ونادوا: قد بايع، وأنكر صنيعهم وقال: ما كان ينبغي أن يفعل كذلك.

وفي حديث محمد بن إسحاق عن عبد الملك عن[٤] أبي حرب[٥] بن [أبي] الأسود الدؤلي قال: بعثني أبي إلى جندب: هل شهدت علياً حين جر به إلى أبي بكر ليبايعه؟ قال: نعم، شهدته، فقال له[٦] أبو بكر: بايع، فقال: فإن لم أفعل؟ قال: فيضرب عنقك ويؤخذ مالك، قال: فإذن أكون عبد الله وأخا[٧] رسول الله، قال: أما عبد الله فنعم، أما أخو رسول الله

---

[١] عمر: لعمر، ص ل.
[٢] الزبير: زيد، ص ل.
[٣] فأخذ: وأخذ، ل.
[٤] عن: ابن، ص ل.
[٥] حرب: حارث، ص ل.
[٦] له: - ، ص.
[٧] أخا: إخو، ص ل.

فلا، بايع، حتى كرر عليه ثلاثاً. وفي حديث آخر، قال علي رضي الله عنه: أما والله يا ابن الصهاك[١]، لولا كتاب من الله سبق لعلمتَ أينا أذلّ، بل أنت أذلّ وأصغر، فأصفرّ وجه عمر ولم يقدر أن يتكلم.

وفي حديث عن زيد بن أسلم أن عمر قال على باب علي رضي الله عنه: ولئن[٢] لم يخرج علي بن أبي طالب لأحرقن البيت بما فيه، وروي عن إسحاق بن راهويه أنه [قال]: ما صح لي[٣] قول عمر: لأحرقن البيت بمن فيه. وإنّما قال ذلك لأنه خشي اختلاف الباقين على أبي بكر وأحبّ أن يُجمعوا. وفي أظهر من هذا ما روى حميد بن[٤] عبد الرحمن بن عوف عن أبيه قال[٥]: دخلت على أبي بكر في مرضه الذي مات فيه، وساق الحديث حتى انتهى إلى قوله: وثلاث فعلتهن ليتني لم أفعل، ليتني لم أكن كشفت بيت فاطمة، وإن كان قد أغلق على حرب. وفي حديث آخر أنه قال: ما آسى إلا على ثلاث فعلتهن ليتني لم أفعل[٦]، ليتني لم أكشف بيت فاطمة ولو أغلق[٧] على حرب، وليتني حين مددت يدي كنت أبايع أحد الرجلين، فكان يكون هو الأمير وكنت أكون أنا الوزير، وليتني حين أتيت بفجاءة السلمي[٨] قتلته شرعاً أو أطلقته نجيحاً ولم أكن أحرقته[٩] بالنار. وروى بعض الشيعة عن الحسن بن زيد هذه القصة وزاد فيها أن أمير المؤمنين خرج وقد انتضى بعض سيفه وهو يقول: اللهم إني أستجيرك في قتل عمر اللهم إن أقتله فقد ترى ظلمه، وإن أتركه فبك[١٠] يُلاث.

---

[١] الصهاك: الصهال، ص ل.
[٢] ولئن: ولاين، ص ل.
[٣] لي: إلي، ص ل.
[٤] بن: من، ص ل.
[٥] قال: قالت، ص.
[٦] ليتني لم أفعل: مكرر في ص.
[٧] أغلق: - ، ص.
[٨] السلمي: المسلمين، ص ل، + (حاشية) أظنه فجاءة السلمي، ل.
[٩] أحرقته: أحرقه، ص ل.
[١٠] فبك: فلك، ص ل.

قالوا: وهذه القصة بما فيها رويت من طرق مختلفة وكثر نقلها وتظاهر، ويوجب الاستخفاف برسول الله صلى الله عليه وآله وبأهله، فإن لم يكن كفراً فهو فسق. والأصل أن هذه الأخبار رويت من طرق ضعيفة ورجال طعن فيهم ونسبوا إلى وضع الحديث وطعن في أديانهم، فلم يسلم فيه شرط قبول خبر الواحد. ولو كان طريقاً صحيحاً لم يوقع العلم لأنه من باب الآحاد، ثم مثل هذا لا يجوز أن يظهر ظهوراً يوقع العلم لأنه أعظم شيء يتصور لو كان صحيحاً حدث في الصدر الأول، فيستدل بفقده على كونه كذباً وأنه لم يكن، ويستدل بما روي من رجوعهم إلى أمير المؤمنين في المسائل واستمدادهم من جهته الرأي والمشورة فيما كان يحدث من الحوادث وبحضوره الصلاة إذا صلوا وبمواصلته لعمر وبثنائه على أبي بكر وعمر على ما بيّنا في كتاب الإمامة أن هذه الأخبار لا أصل لها. وربّما حصل معارضة يسقط البعض بالبعض، وربّما تُعارض هذه الأخبار بما روي من الأخبار في باب الجبر والتشبيه وأن لله صورةً ويداً رِجلاً وعيناً وجنباً وأنه يترل ويجيء ويذهب إلى غير ذلك، فيقال: إن هذه الأخبار موضوعة كما وضعت، والقصد في وضعها الطعن على رسول الله وفي أصحابه ليكون ذلك وضعاً من الدين وأهله، ولا معنى لتأويل هذه القصص، فإنها لو صحت كانت من الكبائر المُبطلة للأعمال، لكنها لم تصح.

فأما ما يقال من استعماله لخالد بعد قتله مالك بن نويرة وتزوّجه[1] بامرأته لما أحدث في قومه، وأنكر عمر عليه اتفاقه على الولاية، وقوله: خفت بني هاشم على نفسك، فقلت في صلاتك لا يفعلن خالد ما أمرته، ثم وليته حتى قتل مالك بن نويرة ونزا[2] على امرأته، وقول عمر لخالد:

---

[1] وتزوّجه: وتزويجه، ص ل.
[2] ونزا: ونزل، ص.

والله لئن وليت من أمور المسلمين شيئاً لأقدتك به، وأن ذلك يدلّ على تركه الواجب في الحكم وميله إلى خالد وترك حقّ الله به، وأنه ولاّه بعد ذلك، وبهذا يفسَّق الإمام ويخرج عن الولاية، فهو شيء مروي من طريق أصحاب الحديث، ويمكن أن يكون ذلك من باب الاجتهاد عند أبي بكر وأنه إذا قتله بالاجتهاد لم يجب أن يقتص منه، أو لم يثبت عند أبي بكر إسلام المقتول على الحد الذي ثبت عند عمر. فلا يجب بمثل ذلك التفسيق، بل لا يمكن أن نعلم أنه أخطأ فيه إذ ليس ذلك من باب المعلوم المقطوع به.

فأما نصّه على عمر عند موته وعدوله عن المنصوص عليه[1] من جهة الرسول وأنه قد أخطأ فيه من وجهين، أحدهما لأنه ترك المنصوص عليه وعدل إلى غيره، والثاني أنه نصّ على الإمام عند القوم وإن [كان] الرسول لم ينصّ وترك الأمر شورى، ثم إنه قال للقوم وقد كرهوا عمر: كلّكم قد ورم أنفه[2] يريد أن يكون الأمر له، أوبالله تخوّفوني؟ أقول له إذا سألني: ولّيتُ عليهم خيرهم في نفسي، واعتقد فيه أنه أفضل وأولى بالإمامة من غيره، وخالفه جلة الصحابة مثل أمير المؤمنين وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، فإنه غير معتمد. وذلك أن نصّ الإمام على إمام ليس بمحظور في الشرع، فإذا اعتقد أنه إمام فنصّه على الإمام حكم من أحكامه. فإذا لم يفسق بسائر ما حكم كيف يمكن أن يفسق بهذا الحكم؟

فقد بان أن جميع ما يذكر في هذا الباب لا يدلّ على التفسيق. وربّما يقال: كل واحدة من هذه الخلال إذا لم تدلّ على التفسيق فمجموعها[3] يدل لأن هذه القصص المختلفة والجنايات الكثيرة إذا انضمّت بعضها إلى بعض علم موجبها كما يعلم جود حاتم وشجاعة أمير المؤمنين، وإن كان

---

[1] عليه: إليه، ص ل.
[2] أنفه: + انه، ص.
[3] فمجموعها: بمجموعه، ص ل.

في التفصيل الرجوع إلى أخبار الآحاد. وهذا غلط، لأن في جملة ما ذكرنا ما ليس بذنب ومعلوم وقوعه، وفيه ما ليس بذنب و لم يعلم وقوعه وحق عند غيرنا فلا يعلم أنه فسق، وفيه ما هو ذنب وكبير[١] لكنه غير ثابت، فمن قائل يقول أنه مظنون وقوعه، ومن قائل يقول أنه معلوم كذبه. وما هذا سبيله لا ينبيء عن معنى واحد فيقوي بعضه بعضاً كجود[٢] حاتم لأن جميع ما روي فيه ينبيء عن معنى واحد، فإذا صح الواحد من الجملة فقد تم المراد. ومن الناس من يقول أن هذه الأمور وإن لم يعلم فيه الفسق فإنه يورث التهمة ويجب التوقّف ويمنع من الموالاة والمعاداة جميعاً. وفي الناس من يقول: إذا علم الموالاة في الأصل فما يوجب المعاداة يجب أن يكون معلوماً، ولا يجب التوقّف، بل الواجب[٣] أن يوالى على الشرط وليس للتوقّف معنى بتّة. فهذه جملة القول في أبي بكر.

فأما الكلام في عمر بن الخطّاب رضي الله عنه في توليه[٤] العمل وتقلّده وبيعته لأبي بكر والتزام أمره والاستخلاف والتصرّف له أيام حياته فعند الزيدية أنه خطأ معلوم، والخلاف في كونه فسقاً. فمن قال من الأمة أنه صواب، أو قال أن ذلك من مسائل الاجتهاد، فقد أخطأ عند الزيدية، والكلام فيه قد بسطناه في كتاب الإمامة، وقد بينا[٥] من قبل أنه لم تدلّ الدلالة على كونه فسقاً، فلا وجه لإعادة[٦] ذلك الكلام. وقد طعن فيه قوم، وقد نسبوه إلى[٧] أشياء زعموا أنه يفسق بها. من ذلك ما روى الثقفي أن عمر لما نصّ عليه أبو بكر رضي الله عنهما، وأراد أن[٨] يأخذ بيعة

---

[١] وكبير: وكثير، ل.
[٢] كجود: كوجود + (حاشية) ظ كجود، ل.
[٣] الواجب: يجب، ص.
[٤] توليه: توليته، ص ل.
[٥] بينا: بيناه، ص.
[٦] لإعادة: لإعادنه، ص ل.
[٧] إلى: إليه، ل.
[٨] أن: بأن، ص ل.

الناس، غاب أمير المؤمنين فأقام هناك رجلاً يعتذر عنه. فلما أخذ عمر على الناس البيعة لنفسه قال: أين علي ابن أبي طالب رضي الله عنه؟ فقال له الرجل: قد غاب في حاجة، فقال: والله ليجيئن[١] أو لأضربن عنقه. فجاءه أمير المؤمنين، فعرّفه الرجل وأخذ يطوّفه على مجلس الأنصار يشكو ذلك. قالوا: وهذا يعظم في الدين ويزيل الولاية[٢] ويبطل الأعمال. والأصل أنه خبر واحد، والثقفي نفسه يتهم بالتشيّع، واختلف الناس في حديثه، وليس هذا شيء معلوم ثابت عن عمر فنتكلم عليه. والتفسيق بخبر الواحد لا يثبت، والوعيد بالفتك في التأخير عن البيعة في مثل أمير المؤمنين لا يبعد أن يكون فسقاً لأنه أعظم من الخروج عليه ويتضمن الاستخفاف به، لكن الخبر غير معلوم.

وذكر صاحب المسترشد فيما طعن على عمر أنه كان في الباطن على أبي بكر بخلاف الظاهر، وحكى عن عبد الله بن عمر أنه قال: كنت عند أبي يوماً فاستأذن عبد الرحمن بن أبي بكر. فقال: دويبة سوء[٣]، وهو خير من أبيه، وأذن له وسأله في الحطيئة[٤] وكان قد حبسه[٥]. فقال: دعني أهذبه بطول الحبس. فلما خرج قلت: يا أبه[٦] عبد الرحمن بن أبي بكر خير[٧] من أبيه؟ فقال: ومن ليس خيراً من أبيه، ولكن كيف ترى محبته في الناس؟ قال: قلت: إنه لأحب إليهم من ضياء أبصارهم. فقال: على رغم أنف أبيك، إلى كلام طويل ذكره. ثم قال: قلت له: هلا أظهرت مكانه؟ فقال: إذن ترضح هامة أبيك بالجندل، ثم همّ قوم بأفاعيل، فذاك حمله على أن قام في الناس فقال: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرَّها، من

---

[١] ليجيئن: ليحف، ل.
[٢] الولاية: الولاة، ص ل.
[٣] سوء: سبوق، ص ل.
[٤] الحطيئة: حطبه، ص ل، كأنه حطبَه.
[٥] حبسه: جلسه، ل.
[٦] يا أبه: يابه، ص، بانه، ل.
[٧] خير: خيرا، ص ل.

عاد إلى مثلها فاقتلوه. وقال: وهذه القصة تدل على أن باطنه كان بخلاف ظاهره، وأنه كان لا يعتقد إمامة أبي بكر، وسماه ضئيل بني تيم[١] [قال]: لقد تقدمني ظالماً وخرج إلي منها آثماً، قالوا: لقد تقدمك ظالماً عرفناه، فكيف خرج إليك منها آثماً؟ فقال: إنه لم يخرج إلي منها إلا بعد الإياس منها. وذكر في الحديث أنه همّ على أن يسلم له[٢] الأمر في حياته، فذكر فيه أنه قال له مغيرة: فكيف أبيت ذلك وقد دعاك إليها يوم السقيفة؟ فقال: والله لأعدّك من دُهاة العرب، إن الرجل ماكرني فماكرته، فوجدني أحذر من قطاة لما رأى شغف الناس به أراد أن يعرف ما في قلبي، فعرض علي الأمر، فلو قبلت لما ساعدني الناس عليه، وظننت أنه سيعود إلى الأمر عن قريب. وهذا الخبر أيضاً يدل[٣] على ما في نفسه، ومَن هذه صورته لم يعدّ إماماً ولا مسلماً.

والأصل في هذه القصة أن المعلوم ضرورةً من حال عمر طاعته لأبي بكر وموالاته واتباعه والتزام أمره واعتقاد تعظيمه. وإذا كان هو المعلوم في الظاهر فادّعاء الباطن بخلاف الظاهر بأمر مجهول ككتاب لا يعرف مصنِّفه لا يصح. ومن اعتقد تفسيقه بمثل هذه الخرافات فقد ظلم نفسه. فأما قوله: كانت بيعة أبي بكر فلته وقى الله شرها، من عاد إلى مثلها فاقتلوه، فمعلوم أنه قال ذلك، ولكن اختلف الناس في غرضه بهذا القول. فمنهم من زعم أنه أراد أن ذلك إنما ساغ في ذلك الوقت و لم يتمكن من الشورى والحال تلك، وأنه كان مخوفاً وأن الحال قد تمهد من بعد، فمن عقد لرجل من غير مشورة أهل الرأي حتى أدّى إلى الفتنة ويثبت على ذلك استحق أن يضرب عن[٤] رأيه ولو بالقتل على سبيل المبالغة في الزجر،

---

[١] تيم: تميم + (حاشية) ظ له، ل.
[٢] له: منه + (حاشية) ظ له، ل.
[٣] يدل: روي، ص ل.
[٤] عن: على + (حاشية) خ عن، ص ل.

وبهذا لا يفسق. ومنهم من قال أنه اعترف ببطلان بيعة أبي بكر، فإنه لم يكن على الشرط الذي يجب في مثلها وأن الشر كان منوطاً بها، وأن مثل ذلك محرم في الشريعة يستحق صاحبه القتل. وهذا إن علم أنه قصد[1] هذا المعنى فالقول ببطلان بيعة أبي بكر عند الشيعة هو الحق، فلا يعدّ ذنباً. وإنما يلزم المعتزلة ذلك لقولهم أن القدح في إمامة أبي بكر فسق، وعندهم أنه لم يقصد هذا المعنى، وكيف يكون هذا قصده وإمامة عمر عندهم ثابتة عن نصّ أبي بكر وفرع على إمامته؟ فلا يسلمون أنه قصد هذا القصد، وكيف يجوز أن يكون عمر أحد العاقدين، ثم يقول: ما فعلتُه كان باطلاً، وكنتُ بذلك مستحقاً للقتل. وأن من نصّ عليّ بالإمامة لم يكن إماماً؟ فأما إذا لم يتوهم هذا على العاقل الحصيف لم يلزم القول بتفسيقه للطعن في إمامة أبي بكر.

فأما قوله: من عاد إلى مثلها فاقتلوه، فمعلوم أن من يبايع إماماً على الوجه الذي ينبغي لا يستحق ببيعته القتل، ويبعد أن لا يعرف عمر من الشرع هذا القدر، ويترشح للإمامة ويختاره أبو بكر وينقاد له الناس. وإن لم يكن عالماً بذلك وأفتى به فقد أخطأ لا شك فيه. وإن علم أنه لا يوجب القتل وأراد المبالغة في الزجر وأراد الضرب المؤدّي إلى القتل والمنع وإن أدّى إلى القتل فلا يجب أن يكون خطأ عند الشيعة، ولا أيضاً على أصل المعتزلة، لأنه يأمر الناس بالارتياء والشورى وألا ينفرد قوم بأمر يشترك فيه المسلمون. والقطع على التفسيق[2] بما لا يعلم أنه خطأ، وإذا علم أنه خطأ لم يعلم كونه فسقاً، لا يحل.

فأما من طعن عليه في أنه تولّى الأمر ولم يكن من أهله، وأن غيره أحقّ بها منه، فيفسق لأنه مثل البغي على الإمام أو فوقه، واستدل على

---

[1] قصد: مكرر في ص.

[2] التفسيق: الفسق، ص.

علمه[١] بأنه ليس من أهله برجوعه[٢] إلى أمير المؤمنين في الفتاوى وقوله: لولا علي لهلك عمر، وقوله: ما من معضلة[٣] إلا ولها علي بن أبي طالب، وقوله: لا أراني لسوء ما أراك يا علي، وقوله لمن أبى حكم علي وقد علاه بالدرة: أتدري من هذا؟ هذا مولاك ومولاي[٤] ومولى كل مؤمن ومؤمنة، ومناظرته لعباس يوم دخلوا به الشام وقوله: من هو أحق بها، يعني بالإمامة، مني ومنك تركناه وراءنا في المدينة، يعني علياً، وقوله لابن عبّاس: ما أظنّ صاحبك، يعني علياً، إلا مظلوماً، وجوابه له: أردّ إليه ظلامته، ثم قوله: ما أظنّ القوم إلا أنهم استضعفوه، وجواب ابن عبّاس له بقوله: والله ما استضعفه الله حين ولاّه سورة البراءة، وغيّر أبا بكر به، إلى غير ذلك مما يدلّ على اعترافه له بالعلم والفضل والتقدّم. وهذا لا يدلّ على التفسيق لأن في الأمة من يرى إمامة المفضول، ولعلّ عمر كان هذا مذهبه، فكان يعترف له بالفضل، ويعترف لنفسه بالإمامة. وهذه خلة لم يثبت بالدليل أنها[٥] فسق كالخطأ في نفس الإمامة، ولو أنه حين علم أن الحق لعلي، ثم تولّى الأمر ولم يكن أمير المؤمنين ممن حاربه أو نابذه أو أظهر أن الحق معه له على وجه يميّز حزبه من حزبه لم يكن فسقاً عند من لا يقول بالتفسيق في الخطأ في الإمامة، ويقول أنه لا دلالة عليه في الشريعة. والحكم في هذا كالحكم في الخطأ في الإمامة سواء، والكلام عليه كالكلام على من فسّق بالخطأ في الإمامة، فلا وجه لإفراده بالكلام.

فأما من يدّعي أنه قال عام الحُديبية: إن الرسول قد وعدنا بأنا ندخل مكة محلقين رؤوسنا ومقصرين، والآن فقد منعنا، وأن أبا بكر قد أخذه

---

[١] علمه: عمله، ل.
[٢] برجوعه: رجوعه، ص.
[٣] معضلة: معطلة، ص ل.
[٤] مولاي: وموالي، ل.
[٥] أنها: أنه، ل.

إلى الخيمة ومنعه من القول، ثم قال له: إنه لم يقل متى وسيكون هذا من بعد، حتى سكن، وأن[1] هذا يوجب الكفر، فغلط لأن غاية ما فيه أنه أشكل عليه التأويل حتى سمع الجواب فسكت، ولا يدلّ على أنه اعتقد تكذيب الرسول أو تكذيب[2] الله. ولو ثبت ذلك لكان رجوعه إيماناً، ولا حجة فيه لأحد.

فأما من طعن عليه بأنه حلف على أنه يقتل خالداً بمالك بن نويرة وقال: والله لئن وليت من أمر المسلمين شيئاً لأقدتك به، ثم ولي الأمر وعزله بأبي عبيدة ابن الجرّاح عن الشام وردّه إلى المدينة وصادره وترك له من جملة ماله ستين ألفاً، والباقي ردّه إلى بيت المال، وأن[3] ذلك يعظم من الأئمة ومن جلس مجلسهم، فهو أمر غير معلوم، وإنما نقله الواحد بعد الواحد. ثم أمرُ القصاص يتعلق بالأولياء ولعلّ أولياء الدم قد عفوا عنه، فلم يكن له أن يطالبه به. فأما أخذ المال إن صح أنه أخذ ماله فلعلّ قد ثبت عنده أن المال قد اجتمع من الغنائم، وبهذا يحتج عليه، وهذا أمر يدخله الاجتهاد والاحتمال، فلا نجوزه لو كان معلوماً أن يفسق به.

فأما ما يُدّعى أنه أكره أمير المؤمنين حتى زوّج أم كلثوم منه وهدّده وهدّد بني هاشم فقد روى عنه الكثير أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: كل نسب وسبب ينقطع إلا نسبي وسببي، فأردت أن أتزوّج بها. وروى أهل الحديث أن أمير المؤمنين بعثها إليه ليراها ويرضاها[4]. والأخبار في ذلك من طريق الآحاد كثيرة، وهو أحد ما نجعل دلالةً على زوال التفسيق بالإمامة لأنه كان لا يزوّج من الفُسّاق. فإذا زوّج بنت رسول الله صلى الله عليه وآله منه دل على أنه غير فاسق. والظاهر من الشرع الرضا إلا أن يثبت الإكراه، و لم يثبت.

---

[1] وأن: فإن، ص ل.
[2] أو تكذيب: وتكذيب، ص.
[3] وأن: فإن: ص.
[4] ليراها ويرضاها: ليريها ويرضيها، ص ل، + (حاشية) ظ ليراها ويرضاها، ص.

فأما جعله الأمر شورى فمن فروع الإمامة، والقول فيه كالقول فيها. وما روي أنه قال: لو كان سالم حياً لم يخالجني فيه الشكوك، بعد أن طعن في خيار الصحابة، فقال في عثمان: إنه يحلف بأقاربه، وقال في أمير المؤمنين: إن به دعابة. فإن ثبت أنه طلب سالماً للإمامة فخطأ لا شكّ فيه ولا نعلم أنه فسق، وإن طلبه للإدخال في الشورى ثقة برأيه فدون ذلك في الخطأ. وهو فرع على الكلام في الإمامة، هل هي بالنصّ أو بالاختيار؟ فأما ما روي أنه[1] قال: إذا اختلف أهل الشورى فكونوا في جنبة عبد الرحمن بن عوف، وأمر بقتل من خالفه، ولو أن ثلاثة خالفوا من أهل الشورى[2]، فيهم على بن أبي طالب لاستحقوا بأمره القتل، ومن أمر بقتل علي، وإنما يتبين بمن دخل في الشورى عند موته، يعظم خطأه. فالخبر، وإن روي في أمر الشورى، فمن أخبار الآحاد، وإن كان كالمتظاهر، و لم يبلغ حد التواتر. وقد قيل أنه أراد به إن ثبتوا على الخلاف وحاربوا من رضيه المسلمون وحصلوا بغاة عليه. وقد قيل أنه أراد المبالغة في الزجر، ولو ثبت أنه أمر بقتلهم وأوصى به على سبيل القطع من غير تأويل، فرأى أن مخالفة عبد الرحمن وحزبه يوجب إباحة القتل، للزم أن يكون فسقاً لأن الأمر بالقتل وإن كان دون القتل فهو فسق بالإجماع، خصوصاً إذا كان المأمور بقتله يعظم محله في الإسلام. لكن الخبر غير ثابت على وجه يوجب العلم، ومراده غير معلوم به. وسائر ما يقدح به في عمر فالقول فيه كالقول فيما سلف. فلا وجه في إيراد الجميع، وقد نبهنا على الطريقة فيه.

فأما القول في عثمان رضي الله عنه وبيعته لأبي بكر وعمر، ودخوله في الأمر وبيعة من بايعه وعدل عن سنة الشيخين رضي الله عنهما، وعدوله عن أمير المؤمنين، فالقول فيه كالقول[3] في أبي بكر وعمر على

---

[1] أنه: أماروى، ص.
[2] خالفوا من أهل الشورى: من أهل الشورى خالفوا، ل.
[3] كالقول: والقول، ل.

سواء لأنه كلام في الإمامة والخطأ[١] فيها والعدول عن المنصوص[٢] عليه، والقول في جميع ذلك قد سلف.

فأما الكلام في أحداثه فقد ذكر فيه[٣] أشياء، منها أنه آوى طريد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو الحكم بن العاص. وقد قيل له في ذلك فقال: كنت قد استأذنت النبي صلى الله عليه وآله في ردّه، فأذن لي، وقلت لأبي بكر بعد وفاته، فقال: إنك شاهدٌ واحدٌ، وكذلك عمر، فلما انتهى الأمر إلي رددته[٤] بإذن الرسول صلى الله عليه وآله، وإذا ادّعى ذلك فالكلام في ذلك هل كان خطأ أم لا؟ لأن الرسول صلى الله عليه وآله إذا أذن في العود ولم يعلم سواه ذلك الإذن، ولم ير مَن قبله أن يعمل على قوله وحده، وكذلك عمر، فلما انتهى الأمر إليه رده[٥] بإذن الرسول صلى الله عليه وآله، هل كان يقبح منه أن يحكم بعلمه في قريبه ويقف موقف التهمة فيه، أو كان يلزمه لأنه حق للغير فيما يجري مجرى المنافع؟ مسألة فيها نظر، وغايته أن يكون خطأ لا يجب أن يكون فسقاً لأنه لا دلالة عليه.

فأما إخراجه أبا ذر من أحب البقاع إليه، وهو المدينة، إلى أبغض البقاع إليه، وهو ربذة، ومحله في الدين محله[٦] ومكانه من الرسول معروف، وثناء الرسول[٧] عليه مشهور[٨]، فقد قيل أنه اجتهد، فأداه[٩] اجتهاده إليه لما رأى خشونته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا حكم بالاجتهاد في بابه لم يعدّ خطأ. ولا يجوز أن يقال أن إخراجه من المدينة كان حقاً وإلزامه الكون بربذة إلا على أمر لم يحسن من أبي ذر

---

[١] والخطأ: فالخطأ، ص ل.
[٢] المنصوص: النص، ص؛ + (حاشية) النص، ل.
[٣] فيه: - ، ل.
[٤] رددته: ردته، ل.
[٥] إليه رده: إلي رددته، ص؛ إلي ردته، ل.
[٦] محله: -، ص.
[٧] الرسول: + صلى الله، ص ل.
[٨] مشهور: مشهوره، ل.
[٩] فأداه: فادا، ل.

فلا[1] يكون ذلك الأمر من الدين. فإذا أردنا إقامة عذر لعثمان يقدح في أبي ذر لم يحسن، وإذا أردنا أن نقدح في عثمان وننسب إليه الظلم والتعدّي على أبي ذر من غير علم لم يحسن منا ذلك. ومن قال بإمامته يصرف ذلك إلى أنه كان إماماً، ومن لم يقل بإمامته لا بدّ من القول بأن ذلك كان خطأ منه لم يكن له فعله، ولا دلالة على كونه فسقاً. ومن أخرج من بلد إلى بلد بظنّ أن فيها صلاح المسلمين وكان فيه مخطئاً لا دلالة على أنه يفسق به. فإن أخرجه مع العلم بأنه لا يستحق الإخراج، وظلم مع العلم بأنه ظالم، فالذي أظنّ[2] أنه لا خلاف في كونه فسقاً، ولعلّه في النفوس وعند المسلمين أعظم من أن يسرق من حرزه عشرة دراهم. فإن قصد بهذا الفعل مع العلم بأنه ليس له ذلك، وعلمنا ذلك من حاله، [أ] نعرف أن يكون فسقاً؟ هو الأظهر غير أن ذلك غير معلوم.

وأحد ما انتُقم عليه أنه حمى الحمى عن المسلمين، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله: المسلمون سواء في الماء والكلأ، وهو الحشيش. والكلام [فيه أنه] قد روي عنه في جواب هذا: إني قد حميت لإبل الصدقة ولمال المسلمين لا لحاجتي، وعاد نفعه إلى المسلمين. والأقرب أن ذلك من باب الاجتهاد دون[3] أن يكون الحق في واحد. ولو كان من باب ما الحق فيه واحد، وفعله الفاعل لهذا الغرض، ولم يعلم أنه خطأ، فلا يجب أن يكون فسقاً.

فأما ما نقل أن أهل مصر جاؤوا متظلمين من عبد الله بن أبي السرح وكتب معهم بعزله، ثم كتب إليه في السر بقتلهم وقتْل محمد بن أبي بكر، ووجد الكتاب وأخذ بختمه، وحلف[4] للقوم أنه ما كتب وما أمر بكتبه،

---

[1] فلا: لا، ص ل.
[2] الذي أظنّ: مكرر في ص.
[3] دون: ودون، ل.
[4] وحلف: وقد حلف، ل.

روي عنه، فذلك في باب الاجتهاد يكون ولا يوجب الفسق، وغايته أن يكون مخطئاً فيه لو صح الحديث.

وقد روي أنه أعطى ثلاثة نفر من قريش زوّجهم بناته كل واحد منهم مائة ألف دينار[١] وأن ذلك كان من بيت مال المسلمين. وهذا خبر واحد، وبعيد أن يصح لأنه لو كان له أصلاً لظهر أشدّ ظهوراً من أحداثه لأنه[٢] من العظائم وكان لا ينقل إلينا بطريق الآحاد.

وقد روي أنه كان يُقطع المأخوذ غنيمة بعض المسلمين ويخصّهم به ولا يجعل سهماً ما على السوية. وهذا فمن أخبار الآحاد، ولو صح لكان للإمام أن يخصّ البعض ببعض الغنائم إذا كان منه ما يوجب ذلك، وله أن يقطع على عوض عند كثير من الفقهاء، فليس ذلك من الباب الذي يفسّق به ولا يعلم كيفيته.

وقد طعن فيه بأنه استعمل الوليد بن عقبة وقد ظهر منه شرب الخمر، وسعيد بن العاص وقد ظهر[٣] منه ما يوجب[٤] إخراجه من الكوفة حتى أخرجه[٥] منها أهلها، واستعمل مروان بن الحكم حتى كان من أمره ما كان، وعبد الله بن أبي السرح في أهل مصر حتى أدى به إلى قتله. وهذا كله مما لا يوجب الفسق لو صح لأن من يولي لا يعلم ما يكون من المولّى، فما يحدث منه[٦] لا يقدح في حال المولي، وإنما يقدح في حاله أن يوليه مع العلم بفسقه وخيانته. فأما إذا لم يعلم ذلك فلا يلحقه في ذلك عيب، ولهذا وجد من بعض ولاة النبي صلى الله عليه وآله وبعض ولاة أمير المؤمنين من خلاف الواجب، و لم يلحقهم في ذلك إثم.

---

[١] دينار: - ، ص.
[٢] لأنه: + أعظم، ص.
[٣] وقد ظهر: وظهر، ل.
[٤] يوجب: أوجب، ل.
[٥] أخرجه: أخرج، ص ل.
[٦] منه: + من بعد، ل.

وقد طعن فيه بأن عمار بن ياسر كان يقول فيه أنه حبقة على الضراط وأنه كفره وناظر الحسن بن علي في ذلك. والخبر من أخبار الآحاد، في كل واحد من الخبرين ما يوجب أن لا يعول عليه. وذلك أن الخبر الأول فيه أن أمير المؤمنين سئل عن عثمان فابتدأ عمار وقال: هو حبقة على الضراط، فقال أمير المؤمنين: أيها السائل عن عثمان ليس رأيي[١] فيه رأي أبي اليقظان، فإذا خالفه أمير المؤمنين لم يكن قوله حجة. والخبر الثاني أنه ناظر الحسن فتحاكما إلى أمير المؤمنين، فقال له أمير المؤمنين: أتكفر بما آمن به عثمان؟ قال: لا، قال[٢]: أوتؤمن بما[٣] كفر به عثمان؟ قال: لا، قال: فخلّ عن[٤] فتانا. وهذا يدلّ على رجوع عمار ومخالفة الحسن وأمير المؤمنين له فيما كان عليه من الرأي.

وقد انتقم عليه أنه أحدث الضرب بالسوط، وكان العادة قبله الضرب بالدرة فخالف الإجماع، وأنه أسبل الستر على الباب وأجلس حاجباً وبواباً، وأنه لم يقف موقف أبي بكر وعمر على المنبر ولا موقف الرسول، بل وقف[٥] فوق موقفه عليه السلام وقال: إنما فعلته لئلا يصير ذلك سنة من بعد. وكل ذلك لا يدل على الفسق لأن الآلة التي يضرب بها إلى اجتهاد الإمام، وإسبال الستر وإجلاس البواب موقوف على اجتهاده، فربّما يؤدّي الرأي إلى ذلك، وقد ظهر[٦] اجتهاده في حديث المنبر، فلا وجه للتشاغل بمثل هذه الطرق.

وأحد ما يروى عن عائشة أنها أخرجت قميص رسول الله صلى الله عليه وآله وقالت: هذا قميص رسول الله، لم يجفّ عرقه بعد، وهذا نعثل،

---

[١] رأيي: رأي، ص.
[٢] قال: – ، ل.
[٣] أوتؤمن بما: أتؤمن بما، ص؛ أوتؤمن بمن، ل.
[٤] عن: – ، ص.
[٥] بل وقف: فصعه، ل.
[٦] ظهر: أظهر، ص.

تعني عثمان، قد غير سنته. وهذا الحديث وإن نقله أصحاب الأخبار فغير معلوم، و لم ينقل إلا عنها وحدها، وفعل عثمان خلاف قولها، فلا يتبين أن الأمر كما ادّعت عليه. ولو علم أنه قصد تغيير السنة لقرب أن يكون كفراً، لكن ذلك غير معلوم.

وقد طعن عليه أن الأمة كانت بين قاتل وخاذل، فلو لم يكن قتله حقاً لم يتفق عليه المهاجرون والأنصار، وإذا ثبت أنه قتل حقاً لزم القول بتفسيقه. واعلم أن ذلك القتل لا شكّ في كونه غير حق لأنه لا يخلو من أن يكون مستحقاً للقتل أو غير مستحق. فإن كان مستحقاً لم يكن لمن قتله ذلك[١]، وإنما كان ذلك[٢] إلى الإمام[٣]، فمن تولّى ذلك بغير إذن الإمام وأمره فقد ظلمه، وإن لم يكن مستحقاً فقد قتل ظلماً. وإذا ثبت كونه ظلماً فلا بدّ من القول بأن أفاضل الصحابة لم يرضوا به لأنهم كانوا لا يرضون بالظلم والعدوان، وقد قيل: كان هو[٤] من الصحابة، وأهل بيته لم يرضوا بقتله. وقد روي[٥] عن[٦] أمير المؤمنين أنه[٧] أمر الحسن والحسين بمعونته[٨] والذب عنه، فلم يمكن ادّعاء الإجماع فيه والحال هذه، فلا حجة في هذه الطريقة.

وأحد ما طعن فيه أن أمير المؤمنين بويع على أن لا قود ولا قصاص في قتل عثمان. وهذا غير ثابت ولا صحيح، وكيف يجوز أن يبايع الإمام على هذا الشرط، وهو شرط باطل يقدح في حال الإمام إذا دخل في الأمر به؟

---

[١] ذلك: - ، ل.
[٢] ذلك: - ، ل.
[٣] الإمام: + ذلك، ل.
[٤] هو: - ، ص.
[٥] روي: يروى، ص.
[٦] عن: أن، ل.
[٧] أنه: قد، ل.
[٨] بمعونته: لمعونته، ص.

فقد بان بهذه الجملة أنه لا شيء من هذه الأمور يمكن القطع به على فسقه لأجله. فأما من قطع على موالاة القوم فإنه يقول أنه قد ثبت في الأصل إسلامهم ووجوب موالاتهم، و لم يثبت ما يزيل ذلك، فالواجب الموالاة. وربّما يتعلق في ذلك بأن الرسول قد بشر القوم بالجنة، فيجب أن يقطع أنهم غير فساق، وخبر البشارة غير معلوم، وإنما هو من أخبار الآحاد، فلا يجوز أن يعمل عليه. وبعد، فقد قيل أن الإخبار إنما يتناول حالهم في الحال وهو خبر عن الوقت دون العاقبة، فكأنه قال: إن بقيتم على ما أنتم عليه، فأنتم من أهل الجنة. فإذا أحدثوا من بعد فشرط البشارة زائل، وقد قيل أنه إخبار عن العاقبة، ولا يدل على أن الفسق لا يقع منهم و لم يقع[1]، وغاية ما فيه أن يقطع على أن مصيرهم إلى الجنة، فمن أين أن الفسق لم يقع منهم[2]؟ وقد قيل: إنا قد علمنا وقوع الفسق من زبير وطلحة ببغيهما على أمير المؤمنين، فعلمنا أن الخبر يجب أن يكون خبراً عن الحال. وقد قيل: لا يجب أن يكون خبراً عن العاقبة لما فيه من الإغراء بالمعاصي إذا علم[3] أن عاقبته إلى الجنة. وهذا الوجه كالضعيف لما ثبت من عصمة أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم، و لم يقتض ذلك الإغراء. وربّما يستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ لاَ يَسْتَوِي مِنكُم مَنْ أَنْفَقَ مِن قَبْلِ الفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلاَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً ﴾[4]، وأنه أثبت للمُنفِق منهم والمقاتل منهم درجة عظيمة. وهذا لا يدلّ لأن القصد فيه بيان التفرقة بين الإنفاق وبين القتال قبل الفتح وبعده، لا أن ذلك ثابت لكل منفق ومقاتل. يبين ذلك أنه من باب الوعد والوعيد مشروط بعدم الإحباط، فلا يدل على حصوله لكل من وجد منه الفعل لأنه[5] يجوز أن يكون قد أحبطه.

---

[1] لا يقع منهم و لم يقع: لم يقع منهم، ص.
[2] وغاية ما فيه ... الفسق لم يقع منهم: - ، ص.
[3] علم: - ، ص.
[4] ٥٧ الحديد ١٠.
[5] لأنه: - ، ل.

وقد استدل بقوله تعالى ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾[١]، وأن أبا بكر وعمر كانا منهم، وأن الرسول صلى الله عليه وضع شماله على يمينه عن عثمان وأن عثمان قال: كان شمال الرسول خيراً[٢] من يميني وقد بايع نفسه عني. والآية لا تدل إلا على الرضى في حال البيعة، وليس فيها دلالة على أن حالتهم[٣] تتغير أم لا، فالتعلّق به بعيد. وربّما يتعلق فيه بقوله عليه السلام: لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: اذهبوا فقد عفوت عنكم. وهو بعيد أيضاً لأنه إخبار عن الحال وليس فيه ذكر العاقبة. وقد تعلق في هذه المسألة بما يروى[٤] عن أمير المؤمنين من دخوله على أبي بكر عند الموت، وقوله له[٥]: أليس النبي بشّرك بالجنة؟ وقال: إنه ما في الأرض من[٦] ألقى[٧] الله بصحيفة مثل صحيفة هذا المسجى، وأنه ترحم عليهما بعد الموت، وأنه قال: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، إلى غير ذلك. وروي عن الحسن أنه كتب إلى أهل البصرة كتاب الدعوة وترحم عليهما فيه وقال: إن الله قد بعث محمداً، وكان الناس على ضلالة، فهدى به الخلق ثم قبضه، ونحن أحق الناس بمكانه، غير أن قوماً تقدّمونا واجتهدوا في طلب الحق، فكففنا عنهم تحرماً عنهم لإطفاء الفتنة حتى حدث قوم غيروا وبدلوا. وروي عن زين العابدين أنه ترحم عليهما.

وروى أبو مخنف عن زيد بن علي أنه سئل عنهما، فقال: لا أقول فيهما إلا خيراً، وكان ذلك سبب خذلان القوم له، ولذلك سماهم

---

[١] ٤٨ الفتح ١٨.
[٢] خيرا: خير، ص ل.
[٣] حالتهم: حالتهما، ص.
[٤] يروى: روي، ل.
[٥] له: -، ص.
[٦] من: ما، ص؛ + (حاشية) ظ ما، ل.
[٧] ألقى: أحب أن ألقى، ل.

روافض، في قصة طويلة. وروي عن الصادق أنه قيل له: ما تقول في أبي بكر؟ قال: ما أقول في رجل ولدني مرتين؟ يعني من قبل الأمهات. وكان الناصر للحق يترحم عليهما ويثني عليهما في كتبه، وكل ذلك يوجب موالاهم. وهذا النوع إنما يصح لأن يبين به بطلان قول من زعم أن أهل بيت الرسول أجمعوا على التبرؤ من القوم، فيقال أن هاولاء قد خالفوا في ذلك، وليس ذلك إجماعاً[١]. فأما أن يثبت به الولاية فلا لأنه أخبار آحاد عن من قوله حجة وعن من ليس قوله حجة، فغايته أن يكون هو أحد من يترحم عليهم. فأما من يتوقف فيهم يقول: هذه المطاعن وإن لم تصح فإنها تتهم وتجري مجرى العدل، إذا قُدح في عدالته بطرق مختلفة وخلال مختلفة لم يثبت عند الحاكم منها واحد يجرح إلا أنه يضعف في نفسه شهادة المقدوح[٢] فيه لهذه الطريقة فيقف. وكذلك يلزمنا التوقف عن الموالاة والترحّم، كما يلزمنا الكف عن التبرؤ والمعاداة، وهذه جملة القول فيه.

فأما الأصل في ما يدعى على[٣] أمير المؤمنين هو أن[٤] ندفع ذلك بما صح عندنا أنه كان ظاهره كباطنه، ونثبت عصمته والبشارة له بالجنة على سبيل القطع. ونستدل على ذلك بقوله: من كنت مولاه فهذا علي[٥] مولاه، وبقوله: أنت مني بمنزلة هارون من موسى، وقوله: أنت أخي ووصيي، وقال: أنت أخي في الدنيا والآخرة، وقال: أنت أول من آمن بي وأول من يبعث من القبر بعدي، إلى سائر ما أجمعت العترة عليه من الأخبار المروية الدالة على عصمته وعظم منزلته عند الله، وبإجماع العترة أيضاً نستدل على ذلك. فإذا ثبت ذلك علمنا أنه لا تقع منه الكبيرة،

---

[١] إجماعاً: إجماع، ص ل.
[٢] المقدوح: -، ص.
[٣] ما يدعى على: - ، ص.
[٤] هو أن: - ، ل.
[٥] فهذا علي: فعلي، ص.

ونحن لا نأبى وقوع الصغائر منه، كما نجوز ذلك على الأنبياء عليهم السلام، فحاله في ذلك لا يكون بآكد من حال النبي صلى الله عليه. ثم ما تدعي الخوارج من حديث التحكيم فلا نسلم أنه جعل إلى الحكمين أن يعزلاه ويوليا[١] معاوية لعنه الله[٢]، وإنما جعل [إليهما] أن يحكما[٣] إليه بكتاب الله، فقضاؤهما للإمام[٤] في ذلك لا يقدح في حال الإمام كما أنه لا يقدح في حال الرسول. وما يعلم وقوعه واحتمل التأويل ذكرنا[٥] تأويله كدخوله الشورى، لأنا نقول أنه إنما[٦] دخل ظنّا منه أنه يصل إلى حقه، فلما لم يصل إليه خرج، وناشدهم وعدد عليهم فضائله وبين أنه لم يكن من أقران[٧] الأول والثاني، فكيف يقرن به من دونهما في الفضل؟ فما يجري هذا المجرى نتأوله، وما لا يتهيأ تأويله ونقله من طريق الآحاد لم يلزم قبوله. هذا نحو ما روي[٨] أنه أراد أن يتزوج بنت أبي جهل بن هشام حتى قال الرسول ما قال، فإنا نقول أن الخبر يبعد أن يكون صحيحاً، والغالب على الظنّ أنه لم يكن. فإن اتفق صحة الخبر فنحمله على أن ذلك زلة منه وهفوة وصغيرة، ولا وجه لتفصيل ما يروى من طريق الآحاد في هذا الباب، مما يتعلق به الخوارج والنواصب.

وهكذا الجواب فيما يدعى على الحسن من تسليم الأمر لمعاوية عام الجماعة، فإنا لا نسلم أن ذلك كان خطأ منه، بل نقول أن ذلك كان من باب الواجب عليه وقد ضعف أمر الدين وفارقه جل أصحابه وضعفت نفوس الباقين وخاف الفتن والقتل. وإذا لم نسلم كونه معصية لم نسلم

---

[١] يعزلاه ويوليا: يعزلوه ويولوه، ص ل.
[٢] لعنه الله: – ، ل.
[٣] يحكما: من يحكم، ص ل.
[٤] فقضاؤهما للإمام: فقضائهم الإمام، ص ل.
[٥] ذكرنا: ذكر، ص ل.
[٦] إنما: مّا، ص ل.
[٧] أقران: قران، ص.
[٨] روي: + عنه، ل.

كونه كبيراً أو عظيماً[١]، ونعصمه أنه لا يقع منه ما يقطع الموالاة. وكذلك القول في الحسين رضي الله عنه، فلا معنى للإكثار في هذا الباب، وأمكن التمسك بهذا الأصل القوي في العلم ببطلان ما يدعى.

فأما الكلام في من تأخر عن أمير المؤمنين نحو محمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر فقد ذكرنا في كتاب المعتمد في الإمامة أن الرواية قد اختلفت في قعودهم عن النصرة، فقد روي عنهم أنهم اعتذروا إلى أمير المؤمنين بأخبار رووها عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقبل أمير المؤمنين عذرهم وخلاهم والعزلة، فإن كان كذلك لم يبن أن خطأهم في التأخر[٢] عنه كان كبيراً، [و] لا يمكن أن يثبت أن ذلك كان خطأ. وإن ثبت أن أمير المؤمنين ضيق عليهم وأمرهم بالنصرة، فتخلفوا عنه وخالفوا، يدل على أنه كبير لأن من يأمره الإمام بأمر فيخالف أمره المضيق الذي يلزمه فيه الطاعة يفسق به [بالإجماع]، وإنه بمنزلة البغي عليه. وإن لم يثبت هذا الإجماع فيُثبت كونه فسقاً بالقياس لا يصح على ما أصلناه.

فأما الكلام على من خرج على أمير المؤمنين وحاربه نحو طلحة والزبير وعائشة ومعاوية ومن كان معهم، فإنا نقول أنهم قد فسقوا بالخروج عليه لأنه لا خلاف بين الأمة أن الخروج على إمام الحق فسق وبغي، ولا خلاف بين أهل البيت في ذلك أيضاً، وإجماعهم حجة عندنا. وقد قال الله تعالى ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤمنين اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحداهُما عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلوا الَّتي تَبْغِي حَتَّى تَفيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ ﴾[٣] فسماهم بغاة وأوجب مقاتلتهم حتى يرجعوا إلى أمر الله، وهذا هو معنى الفسوق، ولأن النبي صلى الله عليه وآله سمى فيه البغي في قوله لعمار:

---

[١] كبيراً أو عظيماً: كبير أو عظيم، ص ل.
[٢] التأخر: التأخير، ل.
[٣] ٤٩ الحجرات ٩.

تقتلك الفئة الباغية. وهكذا نقول في الحكمين أنهما فسقا بما فعلا لإجماع العترة، ولأن عزل الإمام بمترلة البغي عليه، والعقد للباغي بمترلة محاربة الإمام عند الأمة، فيجب أن يكون فسقاً.

فأما الكلام في توبتهم بعد الفسق، فقد اختلف الناس في أمر طلحة والزبير، فمنهم من قال: قد عُلم توبتهما، ومنهم من قال قد عُلم توبة زبير و لم يُعلم توبة طلحة، لأنه ترك الحرب وانصرف عن المعركة وفارق الفئة الباغية وقتل مظلوماً. وقال أمير المؤمنين لقاتله: سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول: بشر قاتل ابن صفية بالنار، وكل ذلك معلوم، وهو توبة ورجوع عما كان منه خصوصاً، وقد بان ذلك عند قول أمير المؤمنين له، ولهذا[١] لما انصرف قال أمير المؤمنين: طرقوا للشيخ فإنه مجرح، فخرق المصافّ ومرّ على وجهه.

فأما طلحة فلم يكن منه إلا أمران[٢]، أحدهما قوله: ما رأيت مصرع شيخ أضيع من مصرعي هذا، فهذا يدل على الندامة، والثاني أنه كان يقول يضرب المثل[٣]: ندمت ندامة الكُسَعيّ لما رأت عيناه ما فعلت يداه. وفي الناس من يقول: التوبة متى نقلت من طريق الآحاد لزم قبولها والكف عن البراءة منه بمثل ما له يجب العمل على خبر الواحد، لأنا إذا جوّزنا صدقه لم نأمن أن تبرأنا من مؤمن، فالواجب أن نكف عن التبرؤ والأصل الموالاة والإسلام، فإذا شككنا في الفسق فيجب أن نكون على أصل الموالاة. وفيهم من يتوقف في ذلك ويقول: قد ثبت الفسق وجوزت التوبة، وروى الخبر: فلا أواليه ولا أعاديه فأجعل حكمهما إلى الله[٤]. وفي

---

[١] ولهذا: وبهذا، ص ل.
[٢] أمران: أمرين، ص ل.
[٣] المثل: + ويقول ، ل.
[٤] الله: + تعالى، ص.

الناس من يقول: قد ثبت المعاداة والخروج من الولاية، فإذا لم[١] يتب التوبة على وجه أعلم وجودها يلزمني التبرؤ والمعاداة .

فأما حديث عائشة رضي الله عنها فأصحابنا المتكلمون يقطعون على توبتها لقبولها من أمير المؤمنين ولاعتذارها إليه وبكائها على ما كان منها ولحلفها[٢] أنها ما علمت[٣] بما لُبس عليها[٤]، والخبر بجميع ذلك قد تظاهر[٥] وتواتر. وفي الناس من يسلك في أمرها مسلك الآحاد[٦] الواردة عن رسول الله صلى الله عليه نحو قوله: كل نسب وسبب ينقطع إلا نسبي وسببي، فدل ذلك على أنها زوجة الرسول صلى الله عليه وآله في الآخرة. وروي أن الرسول بشرها بالجنة وبالكون معها. وإذا ثبت عن الرسول البشارة لها، وثبت أنها فسقت بالخروج، لزم حمل الأخبار على العاقبة، ولا يكون ذلك إلا مع توبتها، فعلمنا أنها قد تابت. وفي الناس من يأبى توبتها. فأما من طعن فيها بما أنزل الله تعالى في براءتها فيقرب أن يكفر، ولست أعرف في المسلمين من يعتقد ذلك من أرباب المذاهب لما في ذلك من تكذيب القرآن ومن الطعن في رسول الله صلى الله عليه وآله. فأما ما روي أنها ماتت تبغض أمير المؤمنين فكان لا يخفّ على قلبها حاله، فمن طريق الآحاد. ولو ثبت ذلك لكان عظيماً، لكن ذلك غير ثابت. هذا إذا كان يرجع[٧] ذلك إلى حسد في الدين، فأما إذا كان ذلك على اعتقاد إساءة أو حالة لا تعلّق له بالدين فمجرّد ذلك لا يكون فسقاً، وربّما قبح وربّما لم يقبح ويحسب الشيء في نفسه. وإنما أوردنا في هذا الكتاب ما يقال على

---

[١] فإذا لم: فالى أن لا، ل.
[٢] لحلفها: بحلفها، ص.
[٣] علمت: + وأنها، ل.
[٤] عليها: عليه، ص ل.
[٥] تظاهر: + عن الرسول صلى الله عليه آله، ل.
[٦] الآحاد: الأخبار + (حاشية) أظن الآحاد، ص.
[٧] يرجع: لا يرجع، ص ل.

وجه الحكاية دون الإخبار عن الاعتقاد، ولأنا أردنا أن ننبه[١] على[٢] الطريقة لينظر الناظر لنفسه في هذه المسائل، فليس لأحد أن ينسبنا إلى مذاهب لعلّنا لا نختارها.

فأما القول في معاوية[٣]، فإنا نقطع على أنه لم يتب، وذكر أصحابنا أن استخلافه زياد بن سمية أعظم من بغيه وعزله[٤] للحسن ودسيسه من دسّه حتى توسل[٥] إلى قتل الحسن بالسمّ وقتله حجر بن عدي وغيره من أهل بدر واستبقائه[٦] بالصليب عند موته وبعثه للأصنام إلى الحبشة، ووصيته إلى يزيد ونصه عليه بالإمامة ووصيته له بقتل عمرو بن العاص إن هو لم يبايع وقتل ابن الزبير وهو في الكعبة وحبس غيره، يدل جميع ذلك على إصراره على ما كان منه وعلى كونه فاسقاً واستحقاقه اللعن والبراءة، ولا خلاف بين أهل البيت عليهم السلام في وجوب البراءة منه أيضاً. وكذلك القول في عمرو بن العاص وأبي موسى ويزيد وغيرهم، ولا[٧] نقطع بتوبة واحد منهم، بل نقطع على أنهم لم يتوبوا. وإنما يخالف في ذلك قوم من الحشو لا يعرفون هذا الشأن.

فهذه جملة من القول في التكفير والتفسيق، وقد نبهنا على الطريقة في ذلك، وأسأل الله عزّ وجلّ التجاوز عن ما وقع من الزلل إنه جواد كريم، غفور رحيم، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً.

---

[١] ننبه: نبينه، ص.
[٢] على: عن، ص ل.
[٣] معاوية: + لعنه الله، ص.
[٤] وعزله: وعدله، ص ل.
[٥] توسل: توصل، ص.
[٦] واستبقائه: استقاه، ص ل.
[٧] ولا: لا، ل.

الفهارس

الآيات القرآنية

الأعلام

الفرق و الطوائف و الجماعات

الكتب

single copy of the work, from which both extant manuscripts were presumably copied, reached Yemen from the Caspian region.

completely preserved Ṣan'ā'-manuscript shows that one folio is still missing from the Landberg manuscript.[25] The following table provides an overview of the two manuscripts:

ms Landberg 437/613	ms Ṣan'ā', *'ilm al-kalām* 239
Landberg 437, 50v:13-22	1r (title page) and 1v:1-6
lacuna (1 folio)	1v:6-2v:18
Landberg 613, 37r:1-37v:25	2v:18-3v:22
Landberg 437, 33r:1-41v:25	3v:22-13r:5
Landberg 613, 18r:1-36v:25	13r:5-30v:9
Landberg 613, 38r:1-49v	30v:9-42r:3
Landberg 437, 1r:1-1v:8	42r:3-42v:7
Landberg 437, 1v:8-11 (colophon)	

Both manuscripts are corrupt in many passages. The frequent similarity of the mistakes in both copies suggests that they were copied from the same original which was apparently already quite corrupt. It is likely that only a

[25] Landberg 437/613 contains in addition to al-Bustī's treatise fragments of the following Zaydī writings: Anonymous, *Kitāb al-nāsikh wa l-mansūkh* (Lbg. 437, fols. 42, 43-50); Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mu'ayyad, *K. Ithbāt nubuwwat al-nabī* (Lbg. 437, fols. 2-32); cf. Ahlwardt, *Verzeichniss*, vol. 9, p. 588-590; idem, *Kurzes Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung arabischer Handschriften*, Berlin 1885, p. 42, where only *K. Ithbāt nubuwwat al-nabī* is mentioned. To the *Kitāb al-nāsikh wa l-mansūkh* belong further Landberg 613, fols. 1-17. It is to be hoped that further portions of the same dispersed *majmū'a* will come to light.

(2) Landberg 437 (= Berlin Ahlwardt 10280), fols. 50b, 33-41,[22] and Landberg 613 (= Leiden OR 2973) (49 fols.) (= ل).[23]

The Ṣan'ā' manuscript contains the complete treatise. It is written in *naskhī* handwriting with few diacritical marks and has between 22 and 33 lines to the page. It was completed on 4th Dhū l-Ḥijja 723/ 3rd December 1323.

The Landberg manuscript is divided between two manuscripts, Landberg 437 and 613. It is written in *naskhī* handwriting, 27 x 18 cm, has between 24 and 29 lines to the page and was completed in Dhū l-Ḥijja 684/ January-February 1286. That the two fragments belong in fact to the same copy of the *Kitāb al-Baḥth* was first noted by W. Madelung who had seen both fragments and was thus able to identify Landberg 613 as originally belonging to the same manuscript as Landberg 437.[24] A comparison with the

---

p. 6 (microfilm no. 143); M. Wafādār Murādī, „Fihrist-i ālifbā'ī-yi mīkrūfīlm-hā-yi tahiyya shude az Kitābkhāna-yi Jāmi' Ṣan'ā'." *Kitābdārī wa-iṭṭilā'-yi rasānī. Faṣlnāma-yi Kitābkhāna-yi Markazī-yi Astān-i Quds Raḍawī* 2 iii (1378/1999), p. 138.

[22] W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* [= *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Einundzwanzigster Band*], Berlin 1897, vol. 9, p. 589.

[23] C. Landberg, *Catalogue de Manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medīna et appartenant à la maison E.J. Brill*, Leiden 1883, p. 169; P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden 1957, p. 450.

[24] Cf. W. Madelung: „Bostī, Abu'l-Qāsem." In: *Encyclopaedia Iranica* vol. 4, p. 389.

it must have been written prior to the latter's death in 415/1024-25. Al-Bustī further composed a work on the virtues of 'Alī and later members of the family of the Prophet until his own time, *Kitāb al-Marātib fī manāqib amīr al-mu'minīn wa-sayyid al-waṣiyyīn 'Alī b. Abī Ṭālib.*[18] Of his *Kitāb al-Bāhir* which deals with the legal doctrine of al-Nāṣir li-l-Ḥaqq, a fragment was recently discovered in a private library in Yemen.[19] Quotations from al-Bustī's commentary on his own work on theology, *Kitāb al-Mūjaz*, are preserved in the annotation to a copy of the *Kitāb al-Ibāna* of Abū Ja'far al-Hawsamī.[20]

II. The Manuscripts

The edition of the *Kitāb al-Baḥth 'an adillat al-takfīr wa l-tafsīq* is based on the two known extant manuscripts:

(1) Maktabat al-Jāmi' al-kabīr, Ṣan'ā', *'ilm al-kalām* 239 (42 fols.) (= ص)[21] and

---

[18] Published by Muḥammad Riḍā al-Anṣārī al-Qummī under the title *al-Marātib fī faḍā'il 'Alī b. Abī Ṭālib* in *Mīrāth-i ḥadīth-i shī'a*, vol. 6, ed. Mahdī Mihrīzī and 'Alī Ṣadrā-yī Khū'ī, Qumm 1380, pp. 105-236; the edition was subsequently published independently under title *Kitāb al-Marātib fī faḍā'il Amīr al-mu'minīn wa-sayyid al-waṣiyyīn 'Alī b. Abī Ṭālib ṣalawāt Allāh 'alayhi* (Qumm 1421/ 1381).

[19] Anṣārī Qummī, „Nukta-hā wa-yāddāsht-hā (3)," p. 68

[20] Ms. Tehran, Majlis 235 Khū'ī.

[21] Microfilm copies of the manuscript are available in Cairo and Mashhad; cf. *Qā'ima bi-l-makhṭūṭāt al-'arabiyya al-muṣawwara bi-l-mīkrūfilm min al-Jumhūriyya al-'arabiyya al-Yamaniyya*, Cairo 1967/1387,

'Abd al-Jabbār in 415/1024-25.[13] According to al-Jundārī, a late source, al-Bustī died about 420/1029.[14]

It was presumably after the death of his teacher in 415/1024-25 that al-Bustī wrote the *Kitāb al-Baḥth*, as 'Abd al-Jabbār is mentioned therein with the formula *raḥimahu llāh.*[15] Apart from this work, al-Bustī wrote a refutation of Ismā'īlism, *Kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-ghawār madhhabihim*, which is partly extant in manuscript.[16] This work which was written about 400/1009-10 contains precious quotations from lost Ismā'īlī works, especially the *Kitāb al-Maḥṣūl* of Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī. In the *Kitāb al-Baḥth* al-Bustī refers to another work of his, *Kitāb al-Imāma* (pp. 127, 129) or *Kitāb al-Mu'tamad fī l-imāma* (p. 147). A portion of this work was recently discovered by Ḥ. Anṣārī Qummī.[17] Since al-Bustī there uses the formula *adāma Allāh 'izzahū* when referring to his teacher 'Abd al-Jabbār,

---

[13] Aḥmad b. Sa'd al-Dīn al-Miswarī, *Tuḥfat al-abrār*, ms. Vienna, Glaser 12, and Ambrosiana F 278, quoting Abū Yūsuf 'Abd al-Salām al-Qazwīnī.

[14] Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Jundārī, *Tarājim al-rijāl al-madhkūra fī sharḥ al-azhar*. Printed at the beginning of 'Abd Allāh b. Miftāḥ, *al-Muntaqā al-mukhtār*, Cairo 1332-41/1914-23, p. 7. Cf. also Anṣārī Qummī: „Abu l-Qāsim Bustī," 5.

[15] Pp. 3, 34.

[16] Ms. Ambrosiana Griffini 41. The extant fragment is analysed by Stern, „Abu'l-Qasim al-Bustī and his refutation of Ismā'īlism," pp. 14-35.

[17] Ḥ. Anṣārī Qummī, „Nukta-hā wa-yāddāsht-hā (3): Abu l-Qāsim Bustī wa-kitāb-i mansūb bih Ibn Biṭrīq." *Kitāb-i Māh: Dīn. Book of the Month: Religion* 53-54 (Isfand 1380 - Farwardīn 1381/ 2002), p. 68.

time the head of the Bahshamiyya and chief judge in Ray.[10] In that year, al-Bustī is reported to have accompanied his teacher 'Abd al-Jabbār on a pilgrimage to Mecca and, on returning with him, they stayed for some time in Baghdad, where al-Bustī engaged in a theological disputation with the prominent Ash'arī theologian Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) in place of his teacher who considered this to be beneath his dignity. 'Abd al-Jabbār as chief judge may have appointed him to a judgeship. Ibn Shahrāshūb, in any case, refers to him as the *qāḍī* Abu l-Qāsim al-Bustī.[11] Between 403/1012 and 411/1020-21 he came from Rayy to Āmul at a time of friction between the Sunnī and Zaydī communities in the town. He provoked Sunnī rioting when he, on the day of Ghadīr Khumm, drew a comparison between 'Alī and Abū Bakr disrespectful to the latter. After three days, he was expelled from Āmul by Ibn Sayf al-Dīnawarī, governor under the Ziyārid Manūchehr b. Qābūs.[12] Al-Bustī evidently returned to Rayy where he was present at the funeral of

---

[10] Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ed. S. Diwald-Wilzer, Wiesbaden 1961, p. 117; al-Ḥākim al-Jushamī, *Sharḥ 'uyūn al-masā'il*, in: 'Abd al-Jabbār, *Faṣl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ed. F. Sayyid, Tunis 1974, pp. 385-386. The relevant passages are quoted in Ḥasan Anṣārī Qummī, „Abu l-Qāsim Bustī wa-Kitāb al-marātib." *Kitāb-i māh. Dīn. Book of the Month. Religion* 38-39 (Āzar-Dey 1379/2000-1), pp. 3-9.

[11] Ibn Shahrāshūb, *Ma'ālim al-'ulamā'*, ed. 'A. Iqbāl, Tehran 1353/1934, p. 129.

[12] Ḥusām al-Dīn 'Alī al-Muḥallī, *al-Ḥadā'iq al-wardiyya fī dhikr a'immat al-Zaydiyya*, in: W. Madelung, *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān*, Beirut 1987, pp. 289-290.

(*muwālāt*) with them, al-Bustī recommends abstention from declaring either dissociation or solidarity.

With regard to the Companions who made war on ʻAlī, he affirms that they committed *fisq*, but holds that ʻĀ'isha certainly repented and al-Zubayr most likely did so, too. He is less sure about Ṭalḥa. In accord with the common Muʻtazilī view, he expresses certainty that Muʻāwiya, ʻAmr b. al-ʻĀṣ and Abū Mūsā al-Ashʻarī never repented of their opposition and war against the rightful Imam and thus deserved cursing and dissociation by the Muslim community.

The author of the *Kitāb al-Baḥth ʻan adillat al-takfīr wa-l-tafsīq*, Abū l-Qāsim Ismāʻīl b. Aḥmad al-Jīlī al-Bustī (late 4th/10th and early 5th/11th century), apparently originated from Bust in Sijistān and probably in his youth spent some time in eastern Gīlān, where he joined the legal school of the Zaydī Imam al-Nāṣir li-l-Ḥaqq (d. 304/917).[9] It was before 389/999 that he became a disciple of the Muʻtazilī theologian ʻAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, who was at the time the head of the Bahshamiyya and chief

[9] S. M. Stern, „Abu'l-Qasim al-Bustī and his refutation of Ismāʻīlism." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1961), p. 19 [reprinted in idem: *Studies in Early Ismāʻīlism*. Jerusalem 1983] — For Abū l-Qāsim al-Bustī, see further ʻU. R. Kaḥḥāla, *Muʻjam al-muʼallifīn*, Damascus 1376-81/ 1957-61, vol. 2, p. 279; E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs & his Library*, Leiden 1992, pp. 154-155, no. 127; W. Madelung, "Bostī, Abu'l-Qāsem." In: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 4, pp. 388-389; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-, vol. 1, p. 626.

two sons al-Ḥasan and al-Ḥusayn, and the legal validity of the consensus of the Family of the Prophet. Yet these leanings did not prevent him from identifying, throughout his book, with the Mu'tazila, of whom he usually speaks as „our shaykhs". Zaydī sympathies are known to have been strong among the Mu'tazila in his age, especially in the school of 'Abd al-Jabbār.

In accordance with his general attitude, however, it is his primary aim in this section to absolve the Companions of the Prophet and the early Muslim community as much as possible from any legally significant offence in their failure to support the legitimate Imam 'Alī. Al-Bustī upholds the thesis that rebellion and war against the rightful Imam constitutes *fisq* on the basis of consensus. He admits that many Mu'tazilī scholars and many Zaydī consider lack of support, denial or ignorance of the Imam equally as *fisq*, but he rejects this view. He justifies the performance of the duties of the Imam by Abū Bakr, 'Umar and 'Uthmān on the grounds that 'Alī did not actively claim the Imamate. He defends the early caliphs against criticism of some of their actions, either by justifying them or by questioning the reliability of the reports. Since Zayd b. 'Alī had praised the conduct of Abū Bakr and 'Umar, and Ja'far al-Ṣādiq had refused to criticize Abū Bakr, who was doubly his maternal ancestor, there was no sound basis for dissociation (*tabarru'*) from them. Yet as there was also no consensus among the Family of the Prophet for declaring solidarity

of their denial that man was a freely choosing agent (*fā'il mukhtār*). The traditional Mu'tazilī proof for the existence of God, upheld by the Bahshamiyya, relied on analogy between man as a freely choosing producer of his acts and of God as the necessary creator of the world. Without this analogy, it was argued, the existence of God could not be proven. The need for this analogy was challenged in the lifetime of al-Bustī by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, who argued in his *Taṣaffuḥ al-adilla* that the existence of a freely choosing creator of the world could be demonstrated by the mere contingency of the world. Al-Bustī adduces this proof without mentioning Abu l-Ḥusayn, affirming that it is sound and that in his opinion it can be used by the determinists without acknowledging man as a free agent.[8]

In the final section of the book, al-Bustī deals at length with the disagreements concerning the early Imamate. Here his Zaydī leanings are apparent. He upholds the appointment of 'Alī by Muḥammad as his successor at Ghadīr Khumm, the impeccability (*'iṣma*) of 'Alī and his

---

[8] Pp. 39-40. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God is reproduced by Ibn al-Malāḥimī, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, ed. M. McDermott and W. Madelung, London 1991, pp. 167-72. Strict adherents of the Bahshamī school doctrine denounced his proof and accused him of *kufr*. Their position is reflected in a polemical refutation of Abu l-Ḥusayn's proof by the Jewish Karaite theologian Yūsuf al-Baṣīr, a contemporary of Abu l-Ḥusayn and al-Bustī. A large fragment of this refutation is extant in a manuscript of the Firkovitch collection (Yevr.-Arab. I 3118). A critical edition and analysis of this text is in preparation by W. Madelung and S. Schmidtke.

In the religious law, *kufr* and *fisq* could be defined by an explicit statement of the Qur'ān, by a recognized *ḥadīth* of the Prophet, or by the consensus (*ijmā'*). These sources of the law were acknowledged as authoritative by the Mu'tazilī theologians as well as by al-Bustī. Problematic was the validity of analogy (*qiyās*), commonly recognized as the fourth source of the law. The theologians evidently relied widely on analogy in their charges of *kufr* or *fisq*. Al-Bustī in contrast mostly disallows it, arguing that the *ratio legis* (*'illa*) for the revealed law on which legal analogy would be based was unknown or that the seriousness (*'iẓam*) of the offence could not be compared.

Al-Bustī affirms that the explicit assimilation (*tashbīh*) and imputation of injustice and wrong-doing (*tajwīr*, *taẓlīm*) to God constitute *kufr* by consensus. He goes to great lengths, however, in arguing that the Mu'tazilī definition of *tashbīh* and *tajwīr*, which he himself clearly upholds, cannot be taken as a sufficient basis for charges of unbelief as long as these are not accepted by other theological schools. He thus maintains that the determinists who claim that God creates all evil in the world, including the evil acts of men for whom He punishes them, but that this does not imply evil on His part, cannot be charged with *kufr*.

Al-Bustī furthermore undermines another often used argument of the Mu'tazila charging the determinists with unbelief, viz. that these were unable to prove the existence of God as the freely choosing Creator of the world because

tradition for some of their views or their ignorance of some attributes of God. If such criteria of ignorance were applied, al-Bustī remarks, none of the shaykhs of Islam would escape the charge of unbelief, since every one of them upheld some belief which is ignorance in our view.[6] The conclusion must be that charges of *kufr* in such cases cannot be sustained.

Al-Bustī's concern with the legal consequences of *takfīr* is apparent in his rejection of the Mu'tazilī thesis that all forms of *kufr* must be known to mankind through evidence (*dalīl*) revealed by God so that the legal sanctions can be properly enforced, in contrast to *fisq* where evidence need not be provided by God in cases where there is no religious interest served by inflicting legal punishment. Al-Bustī suggests that there may well be sins which before God constitute *kufr* and will be punished as such by Him, but which may remain unknown to mankind since no religious interest would be served by legal sanctions. This meant that only *kufr* defined by the revealed law (*shar'*) must be treated as such, cases defined by it as not constituting *kufr* must be accepted as consistent with sound faith, while in cases not defined by the law only abstention from judgement was appropriate.[7] Abstention from judgement meant suspension of legal persecution.

---

[6] P. 23.

[7] Pp. 4-5.

however, that he advocated abstention from judgement much more widely than the Bahshamī school doctrine. His primary concern is with the practical legal aspect of charging Muslims with *kufr* or *fisq* rather than the theological theory justifying such charges. He is fully aware of the grave damage that could be done to the Muslim community by extensive charges of *kufr* on theological grounds. The legal consequence of *kufr* was exclusion from the community by severing rights of inheritance and marriage ties with Muslims, the requirement of public repentance and potentially the death penalty.[4] Theologians often pronounced charges of *kufr* in doctrinal questions without regard for these legal consequences. Mu'tazilī scholars accused not only theologians of other schools of unbelief but even their close colleages within their own school tradition. Among the Baṣrans, the followers of Abū 'Abd Allāh al-Ṣaymarī (d. 315/927) and Ibn al-Ikhshīd (d. 326/938) accused Abū Hāshim al-Jubbā'ī and his followers of *kufr*, and even Abū Hāshim and his father Abū 'Alī are said to have charged each other with unbelief.[5] Al-Bustī provides other examples of prominent Mu'tazilī theologians, al-Naẓẓām, 'Abbād, Abū Khālid al-Wāsiṭī, Abū Isḥāq b. 'Ayyāsh, Abu l-Qāsim al-Balkhī, who were or could be charged with *kufr* in the Bahshamī school

---

[4] P. 2.

[5] See J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, IV, Berlin 1997, pp. 675ff, esp. 675; M.T. Heemskerk, *Suffering in Mu'tazilite Thought: 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden 2000, pp. 21-28.

provide a critical assessment of it. This is indicated by the title of the book „Investigation of the evidence for charging with *kufr* and *fisq*." The title calls to mind that of a renowned, if controversial work by another pupil of 'Abd al-Jabbār, Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, who in his *Taṣaffuḥ al-adilla* undertook a critical assessment of the evidence and arguments used by the Mu'tazilī theologians in elaborating their doctrine. As will be seen, al-Bustī clearly was familiar with, and appreciated Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's work, although he does not name him. He may well have been encouraged to apply Abu l-Ḥusayn's approach and method to the subject of *takfīr* and *tafsīq*.

At the beginning of his book the author addresses an anonymous interlocutor who questioned him on his views about the determinists (*mujbira*), assimilators (*mushabbiha*) and other heterodox groups, who were accused by some of *kufr* or *fisq*, while others held them to be faithful believers (*mu'minūn*), and still others abstained (*tawaqqafa*) from judging them. Al-Bustī promises to provide the questioner with reliable criteria to judge what is sound and false in that regard. At the end of the book he stresses that he had set forth the reported view on the matter, rather than informing about his personal beliefs, in order to enable the reader to form his own judgements.[3]

In many cases al-Bustī in fact analyzes conflicting opinions without taking a definite position. In general it is evident:

---

[3] Pp. 149-50.

seems to have dealt with the subject in one or the other of his more general works rather than a specific treatise. The opinions of the two Baṣran shaykhs are frequently quoted by the Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1020), head of the Bahshamiyya in his time, in the discussion of the subject in his monumental *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa l-ʿadl*. The relevant section of the book, entitled *al-Kalām fī l-ikfār wa l-tafsīq*, which is missing in the volumes published on the basis of manuscripts preserved in Yemen, is extant in a manuscript of the Firkovitch collection in the Russian National Library in St. Petersburg.[2] There ʿAbd al-Jabbār expounds the basic principles of the relevant Bahshamī school doctrine without going into much detail on their practical application.

The *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa l-tafsīq* published here was composed by a pupil of ʿAbd al-Jabbār, Abu l-Qāsim al-Bustī, and stands within the Bahshamī school tradition. It deals with the details of practical application of the norms on a much broader scale. Unlike ʿAbd al-Jabbār, however, the author does not endeavour simply to convey the school doctrine, but rather seeks to

---

[2] The text of the manuscript, which is now preserved under the shelfmark II Firk. Arab. 105, was first noted by A.Ya. Borisov („The Muʿtazilite manuscripts of the State Public Library in Leningrad." (Russian) *Bibliografia Vostoka* 8-9 (1935), pp. 89-91, item no. 9. It was identified as a part of the *Kitāb al-Mughnī* by H. Ben-Shammai, „A note on some Karaite copies of Muʿtazilite writings," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974), p. 303.

I. Introduction

Defining unbelief (*kufr*) and grave offence (*fisq*) was a natural aspect of the endeavour of the various theological schools in Islam to expound orthodox belief and practice. The Muʻtazila approached the question from the basis of their five principles of the faith, and in particular of their dogma of the Unity and Justice of God. Little is known about early efforts to systematize Muʻtazilī doctrine in this regard. Abū ʻAlī al-Jubbāʼī (d. 303/915), the founder of the classical doctrine of the Muʻtazilī school of Baṣra, is reported to have composed a work entitled *al-Ikfār wa l-tafsīq* and another entitled *Man yakfuru wa-man lā yakfuru*, both of which appear to be lost.[1] His son Abū Hāshim (d. 321/933), the chief authority of the Bahshamiyya school,

[1] See D. Gimaret, „Matériaux pour une bibliographie des Ǧubbāʼī." *Journal Asiatique* 264 (1976), p. 282 no. 6, p. 290 no. 30.



Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa'l-tafsīq
Abul-Qāsim al-Bustī
Edited with an Introduction by: Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke
Iran University Press
Tehran, 2003

Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa'l-tafsīq

(Investigation of the evidence for charging with *kufr* and *fisq*)

Abul-Qāsim al-Bustī

Edited with an Introduction

by

Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke

Iran University Press
Tehran, 2003


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa'l-tafsīq

(Investigation of the evidence for charging with *kufr* and *fisq*)

Abul-Qāsim al-Bustī

Edited with an Introduction

by

Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke

Iran University Press
Tehran, 2003